Rheinisches Museum

für

PHILOLOGIE

Herausgegeben

von

August Brinkmann

Neue Folge

Einundsiebzigster Band

160 980

16/4/21

Frankfurt am Main

J. D. Sauerländers Verlag

1916

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
1990

PA
3
R4
n.F.
Bd. 71

Verzeichnis der Mitarbeiter

von Band XXXV—LXXI und ihrer Beiträge von Band L an

Abt, A., in Darmstadt (*70*, 155)
Achelis, T. O., in Hadersleben (*70*, 380. *71*, 155)
Ackermann, E., in Hagen (*67*, 425)
Adami, F., in Frankfurt a. M. (*58*, 157)
Ahrens, H. L., in Hannover †
Aly, W., in Freiburg i. Br. (*64*, 591. 637. *66*, 585. *68*, 2. 538. 636. *69*, 414. *70*, 479)
Amsel, G., in Gr.-Lichterfelde
Anspach, A. E., in Duisburg (*67*, 556)
Apelt, O., in Weimar (*50*, 394. *53*, 621. *55*, 9)
Arnim, H. v., in Frankfurt a. M. (*71*, 364)
Asbach, J., in Düsseldorf †
Asmus, R., in Freiburg i. Br. (*63*, 627. *64*, 318)
Assmann, E., in Berlin (*60*, 637)
Atzert, C., in Osnabrück (*68*, 419)
Aubert, L. C. M., in Christiania
Aufrecht, Th., in Bonn †
Ausfeld, A., in Heidelberg † (*50*, 357. *52*, 435. 557. *55*, 348. *56*, 517. *61*, 636)

Baehrens, W. A., in Gent (*67*, 112. 264. 312. *68*, 153. 319. 429)
Bannier, W., in München (*54*, 544. *55*, 479. *61*, 202. *63*, 423. *65*, 1. *66*, 38. *67*, 479. 515. *69*, 491. *70*, 389. 584)
Bartholomae, Chr., in Heidelberg
Barwick, K., in Jena (*68*, 279. 638)
Barwinski, B., in Deutsch-Krone †
Basiner, O. v., in Warschau † (*60*, 614)
Bauer, A., in Wien (*53*, 168)
Baunack, J., in Leipzig
Becher, F., in Berlin † (*55*, 481)
Beck, J. W., in Amsterdam (*62*, 631)
Becker, P., in Bonn (*66*, 480. *68*, 68)
Bees, N. A., in Berlin-Wilmersdorf (*66*, 636. *69*, 744. *71*, 285)
Beloch, J., in Rom (*50*, 250. *54*, 414)
Bergk, Th., in Bonn †
Bertalot, L., in Frankfurt a. M. (*66*, 56. 640)
Bethe, E., in Leipzig (*55*, 414. *62*, 326. 438 *65*, 200. *71*, 415)
Bickel, E., in Kiel (*60*, 190. 317. 505. *63*, 392. *65*, 233. 578. *66*, 500. *67*, 142. *69*, 417. 419. 420. *71*, 548)
Biese, A., in Frankfurt a. M.
Birt, Th., in Marburg (*50*, 31. 161. *51*, 70. 153. 240. 468. 491. 506. *52*, Suppl. *54*, 40. 201. *59*, 407. *62*, 488. *63*, 39. *64*, 393. 469. *65*, 317. 345. 474. *66*, 147. *68*, 635. *69*, 342. 597. *70*, 253. 524. *71*, 270)
Bischoff, E. F., in Leipzig (*53*, 328. *54*, 9. *55*, 488)
Bissing, Fr. W. v., in München (*59*, 160)
Blass, F., in Halle † (*53*, 283. *54*, 33. *55*, 91. 341. *62*, 102. 265)
Boas, M., in Amsterdam (*62*, 61. *67*, 67)
Boehme, J., in Hamburg
Boor, C. de, in Marburg
Bornecque, H., in Lille (*58*, 371)
Brandes, W., in Wolfenbüttel (*64*, 57)
Brandis, C. G., in Jena (*51*, 109)
Brandt, S., in Heidelberg
Brassloff, St., in Wien (*68*, 413)
Breysig, A., in Berlin † (*55*, 157. 565. *56*, 55)
Brinkmann, A., in Bonn (*51*, 273. 441. *52*, 632. *54*, 93. *56*, 55. *57*, 482. *58*, 640. *59*, 159. 317. *60*, 159. 630. *61*, 117. 634. *62*, 625. *63*, 304. 618. 631. *64*, 157. 310. 479. 637. *65*, 149. 319. 617. *66*, 149. 226. 616. *67*, 135. 609. *68*, 157. 320. 639. *69*, 255. 424. 585. *70*, 156. 335. 622. *71*, 159. 288. 422. 581)
Broecker, L. O., in Hamburg †
Brugmann, K., in Leipzig (*53*, 630. *62*, 634)
Brugmann, O., in Leipzig (*50*, 478)
Bruhn, E., in Berlin-Steglitz
Bruns, I., in Kiel †

Buecheler, F., in Bonn † (*51*, 153. 325. 471. 638. *52*, 302. 391. *53*, 166. 205. *54*, 1. 484. *55*, 1. *56*, 154. 321. *57*, 315. 321. *58*, 317. 453. 624. *59*, 34. 320. 321. 638. *60*, 317. *61*, 140. 307. 308. 472. 625. *62*, 154. 327. 476. 554. 640. *63*, 152. 190. 316. 321. 479)
Buermann, H., in Berlin
Buettner, R., in Gera † (*55*, 121)
Bugge, S., in Christiania †
Bunte, B., in Leer
Buresch, K., in Athen †
Burnet, J., in St. Andrews (*62*, 312)
Busche, K., in Leer (*55*, 299. *66*, 452. *70*, 568)
Busolt, G., in Göttingen
Busse, A., in Berlin (*64*, 108)
Bywater, J., in Oxford †

Caesar, C., in Aachen (*56*, 247)
Cauer, F., in Berlin (*50*, 348)
Cauer, P., in Münster (*61*, 232. *69*, 56)
Cholodniak, J., in Petersburg (*64*, 330)
Christ, W., in München †
Christensen, H., in Hamburg † (*54*, 134)
Cichorius, C., in Bonn (*63*, 197)
Cohn, L., in Breslau †
Conway, R. J., in Manchester
Corssen, P., in Berlin-Grunewald (*51*, 226. *66*, 493. *67*, 20. 240. 631. *68*, 155. 297. 321)
Croenert, W., in Strassburg (*53*, 585. *54*, 593. *56*, 607. *57*, 285. *58*, 308. *61*, 414. 630. *62*, 123. 311. 380. 479. 620. *63*, 161. *64*, 433. 633. *65*, 157. 306. 461. 636. *68*, 596. 632)
Crusius, O., in München (*51*, 544)
Curtius, E., in Berlin † (*50*, 373)

Darbishire, H. D., in Cambridge †
Daub, A., in Freiburg i. Br. †
Dechent, H., in Frankfurt a. M.
Deecke, W., in Mülhausen i. E. †
Degering, H., in Charlottenburg (*57*, 8)
Deissmann, A., in Berlin-Wilmersdorf (*60*, 457)
Deiter, H., in Hannover
Deiters, P., in Coblenz † (*56*, 587. *59*, 565)
Dessauer, H., † (*56*, 416)
Deubner, L., in Freiburg i. Br. (*59*, 473)
Diehl, E., in Innsbruck (*54*, 172. *58*, 246. *62*, 390)
Diels, H., in Berlin (*56*, 29)
Dieterich, A., in Heidelberg † (*55*, 191. *56*, 77)
Dieterich, K., in Serajewo (*59*, 226. *60*, 229)
Dietze, J., in Hamburg † (*69*, 522)
Dittenberger, W., in Halle †
Doerpfeld, W., in Berlin-Wilmersdorf (*51*, 127)
Domaszewski, A. v., in Heidelberg (*53*, 638. *54*, 158. 311. *55*, 318. *57*, 506. *58*, 218. 382. 538. *59*, 302. 479. *60*, 158. *67*, 151)
Dragendorff, H., in Berlin (*51*, 281)
Drerup, E., in Würzburg (*51*, 21)
Duemmler, F., in Basel †
Duhn, F. v., in Heidelberg
Duncker, A., in Cassel †
Dyroff, A., in Bonn (*50*, 481. *63*, 587)
Dziatzko, K., in Göttingen † (*54*, 497. *55*, 104)

Egenolff, P., in Heidelberg † (*56*, 284)
Ehrlich, H., in Königsberg † (*62*, 321. *63*, 107. 636. *68*, 603)
Eitrem, S., in Christiania (*64*, 333)
Ellis, R., in Oxford †
Elter, A., in Bonn (*61*, 267. *63*, 472. 640. *65*, 175. *66*, 199. *67*, 316. *69*, 253)
Engelmann, R., in Klewienen † (*63*, 465)
Enmann, A., in Petersburg (57, 517)
Enthoven, L., in Strassburg
Eskuche, G., in Stettin †

Fabricius, E., in Freiburg i. Br. (*51*, 456)
Faltin, G., in Neu-Ruppin †
Flach, H., in Hamburg †
Foerster, R., in Breslau (*50*, 66. 640. *51*, 481. *52*, 144. 296. 298. *53*, 547. *55*, 139. 435)
Foerster, Wilh., in Rheydt
Fraenkel, A., in Zabern
Fraenkel (Loeschcke), Ch., in Berlin (*67*, 94)
Fraenkel, E., in München (*71*, 187)
Fraenkel, M., in Berlin † (*56*, 233. 423. 480. 640. *57*, 152. 534)
Fraenkel, S., in Breslau (*51*, 328)
Frederking, A., in Worms (*52*, 449)
Freudenthal, J., in Breslau †
Frick, C., in Höxter
Friederich, B., in Hannover

Friedlaender, L., in Strassburg † (*62*, 488)
Friedlaender, P., in Berlin (*62*, 73. *69*, 299)
Friedrich, G., in Jena (*62*, 366. *68*, 257)
Fries, C., in Berlin (*54*, 555. *55*, 18. *57*, 265. *58*, 115. *59*, 200)
Fritze, H. v., in Berlin (*55*, 588)
Fritzsche, R. A., in Giessen (*57*, 363)
Froehner, W., in Paris
Fuchs, R., in Dresden (*50*, 576. *51*, 164. *52*, 377. 634. *53*, 496. *58*, 67)
Fuhr, K., in Marburg † (*50*, 304. *51*, 45. 164. *57*, 422)
Funaioli, G., in Messina (*70*, 56)
Furtwaengler, A., in München † (*57*, 252)

Galland, C., in Strassburg
Gardthausen, V., in Leipzig (*50*, 311. *69*, 421)
Gasse, H., in Leipzig (*66*, 607)
Gelzer, H., in Jena †
Gercke, A., in Breslau (*54*, 404. *62*, 116. 170)
Gilbert, H., in Meissen (*51*, 471)
Gilbert, O., in Halle † (*64*, 185)
Gilbert, W., in Grimma (*59*, 628. *60*, 151)
Gloeckner, F., in Staremberg
Gloeckner, St., in Bunzlau (*65*, 504)
Gloël, H., in Wetzlar
Goebel, E., in Fulda † (*53*, 628. *58*, 153)
Goetz, G., in Jena
Gomperz, Th., in Wien † (*63*, 624. 625. *64*, 153. *65*, 156)
Gothein, M., in Heidelberg (*63*, 475)
Graf, E., in Quedlinburg
Graffunder, P., in Schöneberg † (*60*, 128)
Groeger, M., in Hirschberg (*59*, 1)
Gundermann, G., in Tübingen (*59*, 145. 148. *62*, 157)
Gurlitt, L., in München (*56*, 596. *57*, 337)
Gutschmid, A. v., in Tübingen †

Haeberlin, C., in Göttingen (*62*, 154)
Hagen, H., in Bern †
Hanssen, F., in Santiago
Harder, Chr., in Neumünster †
Harmon, A. M., in Princeton (*62*, 159)
Hartfelder, K., in Heidelberg †
Hauler, E., in Wien (*54*, 161)
Heerdegen, F., in Erlangen
Hefermehl, E., in Berlin † (*61*, 283)
Heidtmann, G., in Pfaffendorf †
Heimannsfeld, H., in Düsseldorf (*69*, 570)
Heinze, R., in Leipzig
Heisenberg, A., in München (*58*, 427)
Helbig, W., in Rom † (*55*, 55. *58*, 500)
Heldmann, K., in Halle (*52*, 299)
Helm, R., in Rostock (*52*, 177. *54*, 111. *56*, 340)
Hendrickson, G. L., in New Haven (*59*, 478)
Hense, C., in Freiburg i. Br. (*62*, 313)
Hense, O., in Freiburg i. Br. (*50*, 140. *53*, 318. *55*, 222. *56*, 106. 305. *59*, 170. *61*, 1)
Heraeus, W., in Offenbach (*54*, 156. 305. *58*, 462. *70*, 1. 149)
Herbig, G., in Rostock (*64*, 120)
Hertling, G. v., in München
Hertz, M., in Breslau †
Herwerden, H. van, in Utrecht † (*58*, 138. *59*, 141. 329. *60*, 106. 449. 454. *61*, 591. *63*, 1. *64*, 161. 320. *65*, 169)
Hettner, F., in Trier †
Heydemann, H., in Halle †
Heylbut, G., in Hamburg †
Hiemer, K., in Stuttgart † (*62*, 229)
Hildebrandt, P., in Berlin-Wilmersdorf (*59*, 238)
Hildebrandt, R., in Magdeburg † (*60*, 560. *61*, 567)
Hiller, E., in Halle †
Hirschfeld, G., in Königsberg †
Hirschfeld, O., in Charlottenburg (*51*, 470. 474. 475. *52*, 294)
Hirzel, R., in Jena
Hoefer, U., in Saarbrücken (*59*, 542. *61*, 480. *65*, 121. *66*, 472)
Hoerschelmann, W., in Dorpat †
Hoffmann, E., in Wien † (*50*, 90. 484. 468. *51*, 320. *52*, 99)
Hoffmann, O., in Münster (*56*, 474. *69*, 244)
Hohl, E., in Strassburg (*68*, 316. 461. *69*, 580. *70*, 474)
Hollstein, H., in Cöln (*71*, 406)
Holwerda, J. H., in Leiden (*55*, 476. *58*, 511. *59*, 532)
Holzapfel, L., in Giessen
Hosius, C., in Würzburg (*50*, 286. *51*, 197. *69*, 109)
Hoyer, R., in Neuwied (*53*, 37)

Huelsen, Chr., in Stuttgart (*62*, 328. *63*, 633. *68*, 16. 160)
Hug, A., in Zürich †

Ihm, M., in Halle † (*50*, 191. 367. *51*, 315. 473. 638. *52*, 129. 143. 205. 454. 459. 633. *53*, 165. 495. *56*, 148. 635. *57*, 316. *61*, 543. *62*, 156. 323. *63*, 319)
Ilberg, J., in Leipzig (*51*, 165. 466. *52*, 591)
Immisch, O., in Freiburg i. Br. (*52*, 126. *54*, 313. *69*, 744)

Jachmann, G., in München (*70*, 640. *71*, 527)
Jacobi, F., in Kiel (*58*, 459. 461. *59*, 63. *60*, 38. 320. 463. *64*, 601. *65*, 22. *69*, 393. 427)
Jaeger, W. W., in Kiel (*67*, 304)
Jahn, P., in Berlin (*58*, 391. *60*, 361. *63*, 79)
Jahnke, R., in Münster
Jan, C. v., in Strassburg †
Jeep, L., in Königsberg † (*51*, 401. *52*, 213)
Jensen, Chr., in Jena (*65*, 539. 635)
Judeich, W., in Jena (*62*, 259. *66*, 94. *68*, 1)
Jungblut, H., in Frankfurt a. M.

Kaerst, J., in Würzburg (*52*, 42. 519)
Kahrstedt, U., in Münster (*68*, 395)
Kaibel, G., in Göttingen †
Kakridis, Th., in Athen (*57*, 463. *59*, 626)
Kalbfleisch, K., in Giessen (*51*, 466. *53*, 160)
Kalkmann, A., in Berlin †
Kallenberg, H., in Berlin-Dahlem (*62*, 9. *63*, 260. *66*, 473. *67*, 11. 174. *68*, 465. *69*, 642. *71*, 246. 507)
Karo, G., in Athen
Kekule von Stradonitz, R., in Berlin †
Keller, O., in Stuttgart (*61*, 78)
Kiderlin, M., in München †
Kirchner, J. E., in Berlin (*53*, 380. *57*, 476. *59*, 294. *61*, 344)
Klatt, M., in Berlin
Klebs, E., in Marburg
Klein, J., in Bonn †
Klotz, A., in Prag (*56*, 429. 639. *59*, 373. *64*, 224. 325. 473. 474. *65*, 606. 639. *66*, 81. 155. 513. 629. *67*, 306. 358. *68*, 286. 477. *69*, 416. 576. *70*, 368. 611. *71*, 461)
Knaack, G., in Stettin † (*57*, 166. 205. *58*, 152. *59*, 313. *60*, 148. 320. *61*, 135)
Koch, J., in Berlin-Schlachtensee
Kock, Th., in Weimar † (*50*, 140)
Koehler, U., in Berlin † (*53*, 485. 431)
Koennecke, O., in Braunschweig (*69*, 538)
Koepp, F., in Frankfurt a. M. (*50*, 268. *69*, 160)
Koerte, A., in Leipzig (*52*, 168. 333. *53*, 160. *55*, 131. *57*, 625. *59*, 616. *60*, 388. 425. *61*, 476. *65*, 473. *67*, 478. *71*, 575)
Koerte, G., in Göttingen (*53*, 239)
Kopp, A., in Marburg
Korsch, Th., in Petersburg
Krascheninnikoff, M., in Dorpat
Krauss, S., in Budapest (*58*, 627)
Kretschmar, A., in Zittau (*65*, 308)
Kroll, W., in Breslau (*50*, 636. *52*, 286. 338. 569. *53*, 574. *56*, 304. *58*, 552. *60*, 307. 552. *61*, 636. *62*, 86. *64*, 50. *66*, 161, *69*, 95. *70*, 591. *71*, 309)
Kroymann, E., in Berlin-Steglitz (*68*, 128. *70*, 358)
Krueger, E., in Berlin (*67*, 480)
Krueger, G., in Dessau † (*66*, 632. *67*, 142)
Krumbacher, K., in München †
Krumbholz, P., in Weimar (*50*, 205. *52*, 237)
Kuebler, B., in Erlangen
Kuhnert, E., in Greifswald
Kunze, R., in Plauen i. V. (*53*, 159. *56*, 333. *57*, 437. *58*, 126. *64*, 635)

Landgraf, G., in München (*56*, 310)
Lange, K., in Tübingen
Lattes, E., in Mailand (*57*, 318. *65*, 637. *68*, 515. *69*, 464)
Laudien, A., in Düsseldorf (*67*, 137)
Lehmann, P., in München (*60*, 624. *61*, 107)
Lehnert, G., in Giessen (*55*, 112. *60*, 154)
Lenschau, Th., in Berlin (*68*, 202)
Leo, F., in Göttingen † (*52*, 509. *55*, 604)
Leuze, O., in Halle (*66*, 237)
Lewy, H., in Mülhausen i. E.
Lietzmann, H., in Jena (*57*, 634. *71*, 280. 281)
Lindsay, W. M., in St. Andrews (*57*, 196)

Lipsius, J. H., in Leipzig (*63*, 157. *65*, 161. *71*, 161. 584)
Litt, Th., in Cöln (*59*, 603. *64*, 98)
Loefstedt, E., in Lund (*67*, 209)
Loeschcke, G., in Göttingen † (*59*, 451. *60*, 594. *61*, 34)
Loewe, G., in Göttingen †
Lohmeyer, K., in Brüssel (*58*, 467)
Lommatzsch, E., in Greifswald (*52*, 303)
Luckenbach, H., in Heidelberg
Ludwich, A., in Königsberg (*59*, 42. *68*, 91. *69*, 567. 569. 680. *71*, 41. 200)
Luebbert, E., in Bonn †
Lueddecke, K., in Emden (*52*, 628)
Luetjohann, Chr, in Greifswald †
Lugebil, K., in Petersburg †

Maas, P., in Berlin (*68*, 355. 361)
Malchin, F., in Rostock (*53*, 493)
Mangold, K., in Jena (*57*, 259)
Manitius, M., in Dresden (*50*, 152. 315. 641. *51*, 160. *52*, 131. 305. *53*, 393. *54*, 293. *56*, 462. *57*, 392. *59*, 588. 597. *60*, 202)
Marcks, J. F., in Wesel (*56*, 141)
Marstrander, C., in Kristiansand (*62*, 108)
Martini, E., in Leipzig (*52*, 348. *55*, 612. *62*, 273)
Marx, F., in Bonn (*50*, 321. *61*, 145. *62*, 619)
Mau, A., in Rom †
Meier, P. J., in Braunschweig
Meier, R., in Leipzig (*61*, 178)
Meiser, K., in München † (*63*, 635. *64*, 151. *65*, 316)
Meister, K., in Königsberg (*64*, 337)
Meister, L., in Leipzig † (*68*, 309)
Meister, R, in Leipzig †
Meister, R. M. E., in Basel † (*63*, 559)
Mendelssohn, L., in Dorpat †
Menge, P., in Pforta (*61*, 306)
Mentz, A., in Königsberg (*68*, 610)
Mercati, G., in Rom (*62*, 482. *64*, 322. *65*, 318. 331. *66*, 160. *67*, 142. *69*, 415)
Mesk, J., in Wien (*67*, 569. *68*, 366. *70*, 107)
Mess, A. v., in Tübingen † (*53*, 482. *56*, 167. *58*, 270. *61*, 244. 360. *63*, 370. 488. *64*, 235. *66*, 356 *70*, 337. *71*, 79)
Meyer, E., in Berlin-Lichterfelde
Meyer-Luebke, W., in Bonn (*66*, 635. *70*, 334. *71*, 579)
Mollat, G., in Cassel
Muelder, D., in Emden (*59*, 256)
Muellenbach, E., in Bonn †
Mueller, B. A., in Hamburg (*71*, 358)
Mueller, C. F. W., in Breslau † (*51*, 480. *53*, 121. *54*, 381. 526. *55*, 312. 635)
Mueller, H. F., in Blankenburg a. H. (*70*, 42. *71*, 232)
Mueller, H. J., in Berlin †
Mueller, K. K., in Jena †
Muenscher, K., in Münster (*54*, 248. *69*, 170)
Muenzel, R., in Hamburg
Muenzer, F., in Königsberg (*53*, 596. *61*, 19. *62*, 161. *69*, 625)
Mutschmann, H., in Königsberg *64*, 244. 478, *66*, 190. *68*, 569. *69*, 414. *70*, 551)

Nake, B., in Dresden †
Natorp, P., in Marburg
Nebe, A., in Templin (*71*, 102)
Némenthy, G., in Klausenburg (*61*, 139. 305. *62*, 482. *63*, 632. *64*, 470)
Nestle, E., in Maulbronn † (*63*, 639. *67*, 142)
Neuhaus, O., in Königsberg (*56*, 272. *57*, 474. 610)
Neumann, K. J., in Strassburg
Niedermann, M., in Basel (*52*, 505. *60*, 458. 459. *71*, 143)
Niese, B., in Halle †
Nilsson, M. P., in Lund (*60*, 161. *63*, 313)
Nissen, H., in Bonn † (*58*, 231)
Noack. F., in Berlin
Norden, E., in Berlin (*54*, 466. *56*, 573. *61*, 166)
Novotný, F., in Prag (*69*, 742)

Oder, E., in Berlin-Wilmersdorf *51*, 52. 311)
Oehmichen, G., in München
Osthoff, H., in Heidelberg †
Otto, A., in Breslau †
Otto, W. F., in Frankfurt a. M. (*64*, 449. *71*, 17)
Overbeck, J., in Leipzig †
Oxé, A., in Crefeld (*59*, 108)

Papadopulos-Kerameus, A., in Petersburg †
Patzig, E., in Leipzig
Paucker, C. v., in Reval †
Paul, L., in Dresden † (*54*, 602. *57*, 76)
Pelka, W., in Königsberg (*61*, 620)
Peppmüller, R., in Halle †

Pernice, E., in Greifswald
Peter, H., in Meissen † (*57*, 231)
Petersen, E., in Berlin-Halensee (*50*. 453. *60*, 462. *62*, 536. *64*, 481. *66*, 1. *68*, 239. 584. *71*, 154)
Pfister, F., in Marburg (*66*, 458. *67*, 195. *68*, 529. *70*, 472)
Pfleiderer, E., in Tübingen †
Pflugk-Harttung, J. v., in Berlin
Philippi, A., in Dresden
Philippi, F., in Münster (*69*, 40)
Philippson, R., in Magdeburg (*64*, 1. *65*, 313. *66*, 231. *69*, 735. *71*, 425)
Pilch, E., in Berlin (*67*, 309)
Plasberg, O., in Strassburg (*53*, 66. 640. *54*, 144. 638)
Pokrowskij, M., in Moskau (*52*, 425. *61*, 185. *62*, 325. *63*, 406)
Pomtow, H., in Berlin (*51*, 329. 560. *52*, 105)
Praechter, K., in Halle (*68*, 153)
Preisendanz, K., in Karlsruhe (*67*. 640. *68*, 312. *70*, 328. *71*, 278)
Preuner, E., in Berlin
Prott, H. v., in Athen † (*52*, 187. *53*, 460)

Rabe, H., in Hannover (*50*, 148. 241. *54*, 632. *55*, 154. *58*, 209. *61*, 633. *62*, 247. 559. *63*, 127. 235. 419. 512. *64*, 284. 539. *65*, 339. *67*, 321)
Radermacher, L., in Wien (*50*, 137. 475. 569. *51*, 314. 463. 596. *52*, 13. 412. 624. 634. *53*, 497. *54*, 285. 351. 374. 638. *55*, 149. 482. *56*, 139. 202. *57*, 137. 158. 278. 314. 478. 640. *58*, 315. 316. 546. 636. *59*, 311. 525. *60*, 241. 315. 584. *61*, 629. *63*, 312. 445. 531 *65*, 472. *66*, 176. 318. 480. *67*, 139. 472. *69*, 87. *70*, 331. *71*, 1. 151. 154)
Radinger, K., in Innsbruck (*58*, 294)
Ræder, H., in Kopenhagen (*57*, 449. *61*, 427. 511. *63*, 495)
Rassow, H., in Bremen †
Rehm, A., in München (*67*, 417)
Reinhardt, K., in Marburg (*71*, 128)
Reitzenstein, R., in Göttingen (*63*, 605. *68*, 251)
Reuss, F., in Wesel † (*54*, 446. *56*, 369. *57*, 559. *60*, 144. *61*, 304. 408. 635. *62*, 591. *63*, 58. *65*, 352)
Ribbeck, O., in Leipzig † (*50*, 277. 314. 558)
Ribbeck, W., in Berlin †
Riese, A., in Frankfurt a. M. (*51*, 637. *55*, 316. *65*, 481)
Riess, E., in New-York
Ritterling, E., in Frankfurt a. M. (*58*, 476. 633. *59*, 55. 186)
Roemer., A., in Erlangen † (*61*, 313. *63*, 341. *66*, 275. 321)
Rohde, E., in Heidelberg † (*50*, 1. 600)
Roscher, W. H., in Dresden (*53*, 169. 639)
Rosenberg, A., in Berlin (*69*, 615. *71*, 117)
Rossbach, O., in Königsberg (*52*, 1. *53*, 167. 629. *54*, 277. *55*, 641. *57*. 473)
Rossberg, K., in Hildesheim
Ruehl, F., in Jena † (*50*, 141. *53*, 324. 635. *54*, 152. 316. *56*, 508. 634. *61*, 352. 473. 628. *62*, 1. 309. 421. *63*, 158. *64*, 137. 336. *67*, 153. *68*, 161. *69*, 284. *70*, 315. *71*, 289)
Ryssel, V., in Zürich † (*51*, 1. 318. 529)

Sabbadini, R., in Mailand (*62*, 316. *63*, 224. *65*, 475)
Scala, R. v., in Graz
Schaefer, A., in Bonn †
Schanz, M., in Würzburg † (*50*, 114. *54*, 19. *55*, 86)
Scheer, E., in Breslau † (*67*, 481)
Schenkl, H., in Graz (*61*, 554. *66*, 393. *69*, 575)
Schepss, G., in Speier †
Schickinger H., in Linz a. D. (*60*, 639)
Schlee, F., in Landsberg †
Schlossmann, S., in Kiel (*59*, 346. 630)
Schmid, W., in Tübingen (*50*, 308. 310. *52*, 446. *57*, 624. *59*, 320. 512. *61*, 480. *70*, 145)
Schmidt, B., in Freiburg i. Br. (*53*, 477. *62*, 151. *69*, 267)
Schmidt, J., in Königsberg †
Schmidt, O. E., in Freiberg i. S. (*52*, 145. *53*, 209. *55*, 385)
Schmidt, W., in Helmstedt † (*55*, 625)
Schmitt-Hartlieb, M., in Rheydt (*61*, 634)
Schmitz, W., in Cöln †
Schneider, R., in Duisburg (*52*, 447. *59*, 580)
Schober, A., in Königsberg (*70*, 638)
Schoell, F., in Heidelberg (*50*, 155.

51, 381. *53*, 511. *55*, 489. *57*, 48. 159. 312)
Schoell, R., in München †
Schoene, A., in Kiel
Schoene, H., in Münster (*52*, 135. *53*, 432. *54*, 638. *57*, 627. *58*, 56. *64*, 476. *71*, 388)
Schoene, R., in Berlin-Grunewald (*67*, 302)
Schoenemann, J., in Homburg v. d. H.
Schrader, K., in Düren (*67*, 150)
Schroeder, P., in London
Schubert, R., in Königsberg (*53*, 98. *56*, 543)
Schulten, A., in Erlangen (*50*, 489. *56*, 120. 187. *57*, 632. *66*, 573. *69*, 477)
Schultess, F., in Hamburg (*57*, 465)
Schulthess, O., in Bern (*57*, 157)
Schulze, E., in Homburg v. d. H. †
Schulze, K. P., in Berlin (*53*, 541)
Schulze, W., in Berlin
Schumacher, K., in Mainz
Schwabe, L., in Tübingen †
Schwartz, E., in Strassburg
Schwarz, W., in Bochum (*51*, 636. *52*, 463)
Schweikert, E., in Bonn (*69*, 191)
Schwering, W., in München † (*69*, 233)
Schwyzer, E., in Zürich (*68*, 634)
Seeck, O., in Münster (*55*, 319. *56*, 227. 477. 631. *61*, 144. 554. *62*, 489. *63*, 267. 476. *67*, 591. *68*, 11. *69*, 1. 565)
Seume, H., in Hannover †
Siebourg, M., in Berlin (*57*, 301. *62*, 638)
Sieglin, W., in Berlin
Simson, B., in Freiburg i. Br.
Skutsch, F., in Breslau † (*51*, 478. *54*, 483. *55*, 272. *56*, 638. *60*, 262. *61*, 605. *65*, 627)
Solmsen, F., in Bonn † (*51*, 303. *53*, 137. *54*, 345. 495. *55*, 310. *56*, 475. 497. *57*, 328. *58*, 598. *59*, 161. 481. *60*, 148. 492. 636. *61*, 491. *62*, 318. 329. 636. *63*, 329. *65*, 321. *66*, 140. 319)
Sommer, F., in Jena (*56*, 636)
Sommerbrodt, J., in Breslau †
Sonnenburg, P., in Münster (*59*, 506. *62*, 33. *66*, 477. *67*, 1. *68*, 459. *69*, 80)
Sonny, A., in Kiew
Speyer, J. S., in Leiden
Sprengel, J. G., in Frankfurt a. M.
Stachelscheid, A., in London
Stahl, J. M., in Münster † (*50*, 382. 566. *51*, 157. 306. *53*, 322. *54*, 150. 494. *55*, 152. 160. *57*, 1. *62*, 478. 615. *63*, 152. 626. *64*, *39*, 331. *66*, 626. 628. *67*, 107. 135. 226. 320. 391. 638. *68*, 307. 361. *69*, 515. 587. *70*, 145. 326)
Stangl, Th., in Würzburg (*65*, 88. 249. 420. *70*, 224. 441)
Stechert, E., in Greifswald (*68*, 155)
Stein, H., in Oldenburg (*54*, 496. *55*, 531. *56*, 627)
Steinwender, Th., in Danzig (*65*, 130. *67*, 48. *70*, 416)
Stengel, P., in Berlin-Wilmersdorf (*52*, 399)
Stephan, Ch., in Kalk
Sternkopf, W., in Dortmund (*57*, 629)
Steup, J., in Freiburg i. Br. (*53*, 308. *56*, 443. *58*, 529)
Stich, J., in Zweibrücken
Strack, M. L., in Kiel † (*53*, 399. *55*, 161. *68*, 448)
Sudhaus, S., in Kiel † (*56*, 37. 307. *58*, 481. *60*, 574. *61*, 28. *63*, 283. 481. *64*, 412. 475. *65*, 309. 310. 515. *66*, 481. 628. *68*, 453. 455)
Suess, W., in Leipzig (*63*, 12. *65*, 441. *66*, 183)
Sundwall, J., in Helsingfors (*60*, 150)
Susemihl, F., in Greifswald † (*53*, 448. 485. 626. *54*, 631. *55*, 574. *56*, 313)
Swoboda, H., in Prag (*55*, 460)
Szanto, E., in Wien †
Szelinski, V., in Berlin (*58*, 471. *59*, 149. 316. 477. 635)

Tacke, O., in Görlitz (*67*, 276)
Taeubler, E., in Berlin-Schmargendorf (*71*, 572)
Tafel, S., in München † (*69*, 630)
Teichmueller, F., in Wittstock † (*58*, 436)
Teichmueller, G., in Dorpat †
Thielscher, P., in Kiel (*62*, 46. 485. *63*, 311)
Thomas, E., in Berlin (*54*, 313)
Thouret, G., in Schöneberg
Thulin, C., in Malmö (*60*, 256. *63*, 254. *66*, 417. *68*, 110)
Thurneysen, R., in Bonn (*55*, 484. *56*, 161)
Tiedke, H., in Berlin
Tittel, K., in Meissen (*56*, 404. *60*, 297. *61*, 311)

Toepffer, J., in Basel †
Traube, L., in München †
Trieber, C., in Frankfurt a. M. †
Tuempel, C., in Neustettin

Unger, G. F., in Würzburg †
Urlichs, H. L., in München
Urlichs, L., in Würzburg †
Usener, H., in Bonn † (*50*, 144. *53*, 329. *55*, 286. 311. 321. 480. *56*, 1. 145. 174. 305. 312. 481. 640. *57*, 171. 177. 320. *58*, 1. 161. 321. *59*, 623. 625. *60*, 1. 465)

Velsen, F. v., in Sulzbach a. S. (*63*, 155)
Viedebantt, O., in Potsdam (*69*, 558)
Viertel, A., in Göttingen †
Vliet, J. van der, in Utrecht †
Vogel, F., in Fürth
Voigt, G., in Leipzig †
Voigt, M., in Leipzig †
Vollgraff, W., in Groningen (*61*, 149. *63*, 319)
Vollmer, F., in München (*51*, 27. *54*, 165. 637. *55*, 520. *61*, 481)

Wachsmuth, C., in Leipzig † (*52*, 137. 140. 461. *56*, 149. 150. 215. 318. *59*, 471)
Wackernagel, J., in Basel (*51*, 304)
Wageningen, J. van, in Groningen *71*, 419. 574)
Wagner, R., in Dresden
Wagner, R. J. Th., in Leipzig (*60*, 448)
Wallies, M., in Berlin-Pankow (*67*, 639. *70*, 147)
Watzinger, K., in Tübingen (*64*, 202)
Weber, H., in Weimar †
Weber, H., in Frankfurt a. M. (*51*, 630)
Wecklein, N., in München (*58*, 159)
Weege, F., in Halle (*62*, 550)
Wegehaupt, H., in Hamburg † (*58*, 638)
Weise, O., in Eisenberg
Weizsäcker, P., in Calw
Wellmann, E., in Berlin
Wendland, P., in Göttingen † (*52*, 465. *53*, 1. *56*, 113)
Werk, A., in Reichenbach (*67*, 147)
Werner, J., in Lenzburg
Wessner, P., in Oldenburg (*52*, 69. *62*, 203. 339)
Westerburg, E., in Barmen †
Weyman, C., in München (*50*, 154. *51*, 327. *52*, 302. *53*, 316. *64*, 156. 327. 328. 329. *70*, 151)
Wiedemann, A., in Bonn
Wilhelm, A., in Wien (*52*, 296. *56*, 571)
Wilhelm, F., in Breslau (*57*, 55. 599. *59*, 279. *61*, 91. *62*, 601. *70*, 161. 336. *71*, 136)
Willers, H., in Breslau † (*60*, 321. *62*, 133)
Winnefeld, H., in Berlin-Halensee (*69*, 139. 746)
Winterfeld, P. v., in Berlin † (*55*, 481. *57*, 167. 549. *58*, 48. 363. *60*, 31)
Witte, K., in Münster (*65*, 270. 359. *68*, 217. *69*, 205. *70*, 481)
Woelfflin, E., in Basel † (*50*, 152. 320. *53*, 327. *57*, 318)
Woerpel, G., in Marburg (*57*, 311. 460)
Wolters, P., in München (*58*, 154. 154. *59*, 158. *71*, 282)
Wotke, C., in Wien
Wuensch, R., in Münster † (*51*, 138. *52*, 144. *55*, 62. 232. *56*, 392. *57*, 468. *69*, 123)

Zacher, K., in Breslau †
Zangemeister, K., in Heidelberg † (*57*, 166. 168. 169)
Zarncke, E., in Leipzig
Ziebarth, E., in Hamburg (*51*, 632. *53*, 635. *54*, 488. *55*, 501. *56*, 157. *64*, 335)
Ziegler, K., in Breslau (*60*, 273. 417. *63*, 239. *68*, 97. 336)
Ziehen, J., in Frankfurt a. M. (*50*, 643. *51*, 162. 589. *52*, 293. 449. 450. *53*, 270)
Ziehen, L., in Brandenburg a. H. (*51*, 211. *54*, 321. *57*, 173. 498. *59*, 391. *60*, 454)
Zielinski, Th., in Petersburg
Zilles, W., in Düsseldorf (*62*, 54)
Zimmermann, A., in München (*50*, 159. *52*, 458. *54*, 495. *55*, 486. 487. *56*, 320. *57*, 636. *58*, 316. *62*, 486)
Zingerle, A., in Innsbruck †
Zingerle, J., in Innsbruck
Zitelmann, E., in Bonn
Zurborg, H., in Zerbst †
Zuretti, C. O., in Palermo (*68*, 453)

Berichtigungen werden erbeten. Für mehrere sind wir Herrn Prof. Dr. R. Klussmann in München zu Dank verpflichtet.

Inhalt.

	Seite
Homerische Gelegenheitsdichtungen. Von A. Ludwich	41. 200
Solons Elegie εἰς ἑαυτόν. Von K. Reinhardt	128
Platos Lysis. Von H. von Arnim	364
Philodems Buch über den Zorn. Von R. Philippson	425
Ein neuer griechischer Roman. Von B. A. Müller	358
Zu Galens Schrift Περὶ τοῦ παρ' Ἱπποκράτει κώματος. Von H. Schöne	388
Textkritisches zu dem Buch des Sextus Empiricus πρὸς ἀστρολόγους. Von A. Nebe	102
Φύσις bei Plotinos. Von H. F. Müller	232
Procopiana. Von H. Kallenberg	246. 507
Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschichtsschreibung in der griechischen Literatur. Von A. von Mess	79
Justus von Tiberias. Von F. Rühl	289
Die attische Steuerverfassung und das attische Volksvermögen. Von J. H. Lipsius	161. 584
Die Gründung von Marseille. Von L. Radermacher	1
Bemerkungen zur Plautinischen Prosodie. Von G. Jachmann	527
Laus und Entlausung. Ein Beitrag zu Lucilius und Martial. Von Th. Birt	270
Zur Elegie. Von F. Wilhelm	136
Ein Gedicht Hadrians. Von H. Hollstein	406
Beiträge zur Textkritik lateinischer Mediziner. Von M. Niedermann	143
Die Quellen Ammians in der Darstellung von Julians Perserzug. Von A. Klotz	461
Die Zeit des Cornelius Labeo. Von W. Kroll	309
Zur Geschichte des Wortes *fides*. Von E. Fraenkel	187
Neue Zensoreninschrift aus Praeneste. Von A. Rosenberg	117
Lustrum. Von W. F. Otto	17
Beiträge zur römischen Religionsgeschichte. Von E. Bickel	548

Seite

Miszellen

Kritisch-Exegetisches

Nachträge zur 'Attischen Tragödie'. Von E. Petersen . 154
Theokrit-Epigramm und Theokrit-Porträt. Von E. Bethe . 415
Die Anrufung der Thetis. Von L. Radermacher . . . 151
Zum Brief Flinders-Petrie I 30, 1 = Witkowski, Epistulae privatae graecae 1. Von demselben 154
Lückenbüsser. Von A. Brinkmann 159. 581
Ad Manilii Astr. II 89—92. Von J. van Wageningen . 574
Aus einer alten Ausgabe von Seneca de moribus. Von T. O. Achelis 155

Literarhistorisches

Ein Dichter 'Pius'? (Zu Anth. Pal. XI 333). Von K. Preisendanz 278
Der Chronograph Thallos. Von E. Täubler 572

Grammatisch-Etymologisches

Lückenbüsser. Von A. Brinkmann 422
Gibt es lat. *reptare, fragumen, pugumentum*? Von W. Meyer-Lübke 579

Antiquarisch-Epigraphisches

Zu attischen Dionysos-Festen. Von A. Körte 575
Zu Nordens 'Agnostos Theos'. Von H. Lietzmann . . . 280
carmen = Taufsymbol. Von demselben 281
Anziehungskraft. Von J. van Wageningen 419
Epigraphische Kleinigkeiten. Von P. Wolters 282
Lückenbüsser. Von A. Brinkmann 288
Zu einer byzantinischen Inschrift aus Panion vom Jahre 882. Von N. A. Βέης 285

DIE GRÜNDUNG VON MARSEILLE

EIN VERSUCH ZUR GESCHICHTE VON SAGE UND SITTE

Der Ursprung der Stadt Marseille liegt für uns nicht im Dunkeln. Sie ist eine Kolonie ionischer Seefahrer, die weit über das Meer kommend eine Handelsniederlage anlegten, um das keltische und germanische Nordland mit Waren zu versorgen. Hier war die Eingangspforte zur Rhône, die eine uralte Verkehrsstrasse gewesen sein muss. Marseille oder Massalia, wie es damals hiess, gelangte schnell zur Blüte und wurde eine reiche und mächtige Siedelung. Um den Akt der Besitzergreifung ihres Bodens aber spinnt die Sage. Aristoteles hat in einem Bruchstück der Μασσαλιωτῶν πολιτεία folgende Erzählung des Ereignisses gegeben ein Parallelbericht bei Justin enthält nur belanglose Abweichungen[1]: Euxenos von Phokäa war mit dem Könige Nanos (so hiess er) befreundet. Dieser Nanos richtete seiner Tochter die Hochzeit und lud Euxenos, der zufällig eingetroffen war, zum Mahle. Die Hochzeit wurde folgendermassen veranstaltet. Nach dem Essen trat das Mädchen ein und musste eine Schale mit Weingemisch demjenigen von den anwesenden Freiern reichen, dem sie geneigt war, der aber, dem sie die Schale reichte, war zum Bräutigam bestimmt. Das Mädchen, Gepta mit Namen, reicht sie, sei es aus Zufall, sei es aus irgend einer andern Ursache, dem Euxenos. Auf Grund dieses Geschehnisses und der Forderung des Vaters, sie zum Weibe zu nehmen, da die

[1] Trogi Pompei epitoma 43, 3, 8 ff. Der Grieche heisst Protis, das Mädchen Gyptis und reicht statt des Weines Wasser, s. u. S. 12 A. 3. Der Name des Königs ist Nannus, s. u. S. 15 A. 1. Wichtig ist die Fortsetzung der Geschichte von Massalia, wie sie Justin gibt, die uns freilich hier nichts angeht. Zu notieren wäre nur, dass Nannus nach dieser Fortsetzung als Ligurer zu betrachten ist.

Darreichung sich nach göttlicher Fügung vollzogen habe, nahm sie Euxenos und machte sie zu seiner Frau, nachdem er ihren Namen in Aristoxene verändert hatte. Aristoteles berichtet noch, dass das Paar einen Sohn namens Protis bekam, auf den ein Massaliotisches Adelsgeschlecht, die Protiaden, seinen Stammbaum zurückführte. Schon im Altertum ist bemerkt worden, dass die Erzählung eine Doublette besass. Athenaios, der im dreizehnten Buch 576ᵉ die Feststellung macht, beruft sich für jene andere Geschichte auf den Alexanderhistoriker Chares von Mytilene. Nach ihm sah Zariadres, des Hystaspes jüngerer Bruder, der Herr der Länder oberhalb der kaspischen Tore und bis zum Tanaïs, eines Nachts im Traume Odatis, die schönste Jungfrau Asiens, und auch ihr träumte von ihm. Zariadres, von Liebe ergriffen, hält bei ihrem Vater Omartes, der jenseits des Tanais regierte, um die Hand des Mädchens an, wird jedoch abgewiesen; denn Omartes hatte keinen männlichen Erben und wollte darum die Tochter einem seiner Getreuen zur Gattin geben. Eines Tages versammelte er die Grossen seines Reiches, Freunde und Verwandte, und veranstaltete ein Gelage; als es den Höhepunkt erreicht hatte, hiess er Odatis eintreten und aus der Versammlung den zum Gatten erwählen, dem sie eine gefüllte Trinkschale reiche. 'Sie schaute alle im Kreise an und entfernte sich dann unter Tränen, weil sie Zariadres zu sehen begehrte. Denn sie hatte ihm geschrieben, dass ihre Hochzeit bereitet werden solle.' Zariadres aber hatte sich, allein von seinem Wagenlenker begleitet, heimlich auf den Weg gemacht und in kurzer Zeit rund 800 Stadien zurückgelegt. 'In der Nähe des Dorfes angelangt, wo man die Hochzeit veranstaltete, liess er den Wagen mitsamt dem Lenker an bestimmter Stelle halten und ging in skythischer Tracht weiter. Er trat in die Halle, und als er Odatis an dem Schenktisch stehen und unter Tränen langsam die Schale zubereiten sah, näherte er sich ihr und sagte: Odatis, hier bin ich, wie du verlangtest, Zariadres. Sie gewahrte, dass der Fremdling schön und dem Traumbild ähnlich war, und reichte ihm voller Freude die Schale. Und er raubte die Odatis und führte sie zum Wagen und floh mit ihr. Die Diener und Dienerinnen, die Mitwisser des Liebesverhältnisses waren, hielten den Mund und leugneten trotz dem Befehl des Vaters zu sprechen alle Kenntnis vom Wege, den sie genommen hatten.' So weit Athenaios, dessen Erzählung zum

guten Teil wörtlich wiedergegeben werden musste, weil sie die Kritik herausfordert, wie wir noch sehen werden. Dass sie mit der Geschichte von Massalias Gründung nahe verwandt ist, leuchtet auf den ersten Blick ein, aber sonstige Spuren führen in anderer Richtung weiter. Wir müssen die wertvollen Bemerkungen heranziehen, die Erwin Rohde im Griechischen Roman[1] zur Sache gemacht hat. Im Anschluss an eine Beobachtung Droysens stellt er die nahe Beziehung der Sage von Zariadres zu der schönen Erzählung von Guschtasps Brautwerbung fest, wie sie im Königsbuche Firdusis überliefert ist. G. lebt unbekannt in Rûm (d. h. Rom). Der Kaiser von Rûm veranstaltet ein Fest, bei dem seine Tochter einen Gatten wählen soll. Sie aber hat im Traume unter vielen Männern Einen gesehen, schön vor allen, den sie einzig liebt. Guschtasp ist auch zum Fest gegangen; die Prinzessin erkennt in ihm den Jüngling des Traumes und reicht ihm den Strauss zum Zeichen ihrer Wahl[2]. Wenn nun Chares, der Gewährsmann des Athenaios, am Schlusse seiner Erzählung versichert, sie sei in den Geschichtsbüchern aufgeschrieben, bei den Asiaten wohl bekannt und auch malerisch in Tempeln, Königshallen und Privathäusern dargestellt, so findet Rohde in Firdusis Novelle eine deutliche Bestätigung dieser Behauptung; es sei offenbar, dass wir es mit zwei Versionen derselben persischen Sage zu tun haben. Vermöge einer, im Leben der Sage nicht seltenen Verschiebung sei bei Firdusi Guschtasp (Hystaspes) zum Helden geworden, der bei Chares ein Bruder des Zariadres heisst; im übrigen sei die Übereinstimmung ganz einzigartig. Der Kern sei alt und im Orient zu Hause; die Gründungsgeschichte Massalias sei ein matter, westlicher Ausläufer der Wandersage, durch die ionischen Kolonisten, die aus Kleinasien kamen, vermittelt. Rohde hat aber, um die orientalische Herkunft der Erzählung zu erhärten, noch weiteres Material aus Asien beigebracht, doch ist ihm nicht entgangen, dass auch europäische Märchen eine merkwürdige Beziehung zu unserer Geschichte enthalten. Es lohnt sich nicht, alle Einzelheiten seiner Darlegung zu rekapitulieren; bei einem Versuch, das bekannt gewordene Material nach den in ihm enthaltenen Motiven zu sichten, wird das Wichtigste ohnehin

[1] 1. Aufl. S. 46 ff.
[2] E. Rohde aO. S. 46.

vorzuführen sein. Der Grundmotive sind nun wesentlich drei. Das erste ist der Traum der Liebenden. Die Nachweise, die Rohde gibt, lehren deutlich, dass sämtliche Variationen unserer Erzählung mit diesem Vorspiel dem Orient angehören. Öfters wird das Traumgesicht dem Mädchen allein zuteil; die Beliebtheit des Motivs gerade im Orient wird von Rohde richtig aus dem abgeschlossenen Leben der Frauen erklärt, das die Romanschriftsteller zwingt nach ungewöhnlichen Mitteln Umschau zu halten, um die Paare zusammenzubringen[1]. Ich kann hier noch eine chinesische Erzählung, die sechste in Martin Bubers chinesischen Geister- und Liebesgeschichten, beibringen, in der die Träume der Verliebten sehr ausführlich und realistisch geschildert werden und das Mädchen seinen Auserwählten später mit dem Geschenk eines Schuhs auszeichnet. Der eigentliche Kernpunkt unserer Geschichte ist aber erstens die Versammlung der Freier und zweitens die Bestimmung des Gatten durch eine Gabe der Braut. So, ohne Traum, berichtet der persische Historiker Mirkhond die Guschtaspsage. In den europäischen Versionen finden sich überhaupt nur diese beiden Motive miteinander verbunden. Die älteste Erzählung von solcher Art nächst der massaliotischen Sage ist die von Helenas Vermählung, wie sie der Mythograph Hygin gibt (fab. 78): Helenam propter formae dignitatem complures ex civitatibus in coniugium proci petebant. Tyndareus . . . ne quid ex ea re discordiae nasceretur monitus ab Ulixe iureiurando eos obligavit et in arbitrio Helenae posuit, ut cui vellet nubere coronam imponeret. Menelao imposuit, cui Tyndareus eam dedit uxorem regnumque moriens Menelao tradidit. Auch das ist eine so weitgehende Entsprechung zu der Sage von Massalia, dass Erwin Rohde, wäre er darauf eingegangen, doch wohl hätte Bedenken tragen müssen, den orientalischen Ursprung der Geschichte ohne weiteres zu behaupten. Eine zweite antike, wahrscheinlich griechische Novelle lässt sich wenigstens als entfernte Verwandte gleichfalls in den Zusammenhang einbeziehen und erweckt besonderes Interesse, weil sie sich mit einer vorhin angeführten chinesischen Erzählung im Motiv berührt: einem badenden Mädchen (bald ist es die Hetäre Rhodopis, bald Aphrodite selber) entführt ein Adler einen Schuh und wirft ihn einem Manne zu (Psammetich, Anaplades, Hermes-,

[1] aO. S. 49 Anm. 4.

der, von der Kleinheit des Fusses entzückt, die Eigentümerin sucht und zu seiner Gattin macht[1]. Wie mir scheint, ist nur eines vorweg einigermassen bestimmt anzunehmen, nämlich, dass der Urtypus solcher Geschichten aus bestehendem Brauch der Gattenwahl durch die Frau entsprungen ist. So verpönt der Ausdruck sein mag, wir werden auf eine Form des Matriarchats gewiesen. Es hat wenig Wert, Vermutungen über den Ort anzustellen, an dem die Novelle entsprang, von der wir noch sehen werden, dass ihre Spuren in ein graues Alter zurückführen. Eine wirkliche Möglichkeit aber besteht, ihre orientalische und europäische Version zu scheiden, wie wir oben getan haben, und nun gilt es, die europäische noch etwas genauer zu betrachten. Wir haben da zunächst eine Familie von Märchen heranzuziehen, die über Europa verbreitet sind[2], in denen die Tochter eines Königs oder Vezirs alle Bewerber um ihre Hand sich versammeln lässt und ihren Auserwählten durch Zuwerfen eines Apfels oder Balls bezeichnet. Ein wenig entstellt ist der ursprüngliche Zug in dem Grimmschen Märchen vom Eisenhans (Nr. 136): ein Gärtnerjunge heiratet eine Prinzessin, nachdem er die Feinde ihres Vaters besiegt und dreimal einen goldenen Apfel aufgefangen hat, den das Mädchen bei einem Fest unter die 'Ritter' wirft[3]. Diese Märchen haben ihrerseits wieder Verwandte ausserhalb Europas, in denen aber bezeichnenderweise der Traum der Liebenden allemal fehlt: eine in Ägypten aufgezeichnete Arabererzählung (bei Cosquin Contes de Lorraine I S. 147 f.), in der die Gattenwahl durch Zuwurf des Schnupftuchs vollzogen wird, eine indische, in der ein goldener Halsschmuck denselben Dienst leistet (Cosquin aaO. S. 152). Eine zweite, etwas ferner stehende Märchengruppe hat zum Inhalt, wie ein dummer Bauernbursche einer Prinzessin, die ihn verspottet hat, wider ihren Willen zu einem Kinde verhilft, wie dann der unbekannte Vater ausfindig gemacht wird, indem alle Männer des Landes an dem Mädchen und seinem Knaben vorüberziehen und dieser seinen Erzeuger durch einen über-

[1] Aelian varia hist. XIII 33. Hygin Astronomica II 16.

[2] Zu den von Rohde verzeichneten (S. 46 Anm. 3) kommt noch Krauss 1000 Sagen und Märchen der Südslaven S. 189 f. und Cosquin, Contes de Lorraine XII.

[3] Dazu noch die Varianten bei Köhler Kl. Schr. I S. 334 Anm. 1.

reichten Apfel bezeichnet. Ein Repräsentant dieser Märchengruppe ausserhalb Europas ist mir nicht bekannt geworden[1].

Im ganzen ergibt sich, dass der Erzählungstypus weit verbreitet ist und mancherlei Spielformen angenommen hat, aber anscheinend nur in Asien hat sich mit ihm das Traummotiv verbunden[2]. Die stärkste Variation finden wir in den Gaben, mit denen der Erwählte als Bräutigam anerkannt wird, und hier scheint nun der Punkt zu sein, bei dem wir einsetzen müssen, um die Untersuchung zu greifbareren Ergebnissen zu führen. Das Geschenk des Apfels ist auch noch in einer armenischen Sage begegnet, auf die W. Schmid in den Nachträgen zu Rohdes Buch aufmerksam gemacht hat[3]. Es steht ausser Zweifel, dass dies Geschenk seinen Ursprung aus wirklicher Sitte genommen hat. Noch jetzt ist in den Balkanländern der Apfel eine charakteristische Verlobungsgabe und hat gleiche Bedeutung wie bei uns der Ring[4]. Seine Wertung als Liebessymbol ist sehr alt und braucht nicht erörtert zu werden[5], immerhin dürfen wir die Gelegenheit benutzen, an die Erzählung vom Urteil des Paris zu erinnern, das, genau besehen, ja nichts anderes als eine Umkehr unserer Novelle ist: ein Jüngling wählt unter drei Schönen und reicht der Schönsten einen Apfel: zum Dank erhält er die herrlichste Frau[6]. Wohl niemand wird bestreiten, dass die Geschichte in den Zusammenhang gehört, in den wir sie einreihen, und damit ist auch das hohe Alter unseres Novellentypus erwiesen. Tritt an Stelle eines Apfels die Orange, wie es in einer per-

[1] Ausser Rohde aaO. s. Köhler Kl. Schr. I S. 405. Poestion Lappländische Märchen S. 100. Wisser Plattdeutsche Volksmärchen S. 194, A. Rittershaus Neuisländische Volksmärchen CXVII mit den Anm.

[2] In anderem Zusammenhang ist es europäischen Märchen nicht fremd: s. A. Rittershaus Neuisl. Märchen Nr. 61 S. 249. Das Märchen ist dunkeln Ursprungs und könnte aus dem Orient stammen, zu dem die Isländer Erzählungen einige auffallende Beziehungen haben.

[3] Nachträge zur dritten Aufl. S. 614.

[4] Krauss, Tausend Sagen und Märchen der Südslaven I S. 406 Nr. 120. Piprek, Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche S. 116 f. Der Ball ist sekundärer Ersatz.

[5] Material bei Gruppe, Gr. Mythologie (s. den Index s. v.).

[6] Aphrodite war gewiss ursprünglich selbst die bestimmte Gattin, wie schon Usener in anderem Zusammenhang bemerkt: Kl. Schriften IV 72.

sischen Fassung der Fall ist, so dürfen wir darin wohl eine Konzession des Erzählers an die einheimische Botanik erblicken. Neben dem Apfel begegnet ferner der Ring, über den nicht gesprochen zu werden braucht. Auch ein Blumenstrauss figuriert noch heute unter den Gegenständen, die dem Bräutigam bei der Verlobung oder vor der Hochzeit von der Braut gereicht werden (s. bes. Piprek, Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche S. 167), und wenn Helena nach der alten Sage Menelaos durch einen aufgesetzten Kranz als Verlobten kundtat, so mag man erwägen, dass noch jetzt die Braut bei den Halloren und in slavischen Gegenden dem Bräutigam einen Kranz zu winden pflegt (Wuttke, Volksabergl. S. 560. Piprek aO.): Blumenstrauss und Kranz haben gleiche Bedeutung, die sich ohne weiteres daraus ergibt, dass nur dem unberührten Mädchen der Kranz, der vermählten Frau dagegen die Haube zukommt. Auch der Schuh besitzt in der Liebessymbolik eine anerkannte Stellung[1], und das zugeworfene Schnupftuch der arabischen Erzählung entspricht einem wirklich geübten orientalischen Brauch, die Favoritin zu bestimmen. In einem indischen Märchen reicht die Braut ein goldenes Halsband. Auch da ist ein sinnvoller Zusammenhang ohne weiteres gegeben, weil die Kette ein Stück Eigentum und zugleich ein Zeichen fester Bindung ist. Die Analogie legt nahe, bei dem dargebotenen Becher, den wir bei Aristoteles und Chares finden, Abhängigkeit von einem Hochzeitsbrauch, der bestand, vorauszusetzen. Zwar glaube ich nicht, dass uns die noch heute in deutschen Landen nachweisbare Sitte des sogenannten Weinkaufs auf den rechten Weg leiten kann; denn diese Bestätigung der Verlobung durch einen guten Trunk gründet sich auf die Auffassung, dass die Verlobung ein abgeschlossener Vertrag ist und daher wie jede andere getroffene Abmachung durch einen Becher Weines besiegelt werden muss; keineswegs ist der gebotene Trunk das Mittel zum Zweck, eine Entscheidung erst herbeizuführen, den Gatten als solchen zu bestimmen oder anzuerkennen. Da ist eher ein Brauch der Südslaven in der Krain von Bedeutung, der manche Analogien in anderen slavischen Hochzeitssitten hat. Der Akt spielt bei der Über-

[1] Wuttke, Volksabergl. 552 f. Gruppe, Gr. Mythol. S. 1332 mit Anm. 4. S. 1333. Jetzt H. Visoký in den Mitteilungen und Hinweisen, Archiv für Religionsw. 18 (1915).

gabe der Braut an den Gatten. Nach der Darstellung Pipreks S. 113 werden ihm zunächst einige Frauen einzeln vorgeführt, aber endlich erscheint die Braut mit einem Becher Wein in der Hand, verhüllt mit einem roten Tuche. Sie reicht dem Bräutigam das Tuch und umkreist ihn dreimal. Sodann stellt sie sich vor ihn hin, trinkt ein wenig von dem Wein und bietet den Becher dem Bräutigam, der den Wein schnell austrinkt und den Becher gegen die Wand wirft. Die Feierlichkeit der Zeremonie ist unverkennbar, und danach wird man ihr eine bestimmende Bedeutung zusprechen dürfen.

Nun ist nicht zu übersehen, dass wenigstens einzelne der angeführten Bräuche eine ausgesprochen lokale Begrenzung besitzen, wie denn das zugeworfene Schnupftuch ganz und gar orientalisch ist und in einer originalen Erzählung westlicher Völker schwerlich einen Platz gefunden hätte. Wenn Aristoteles und Chares das werbende Mädchen mit dem Becher operieren lassen, so erhebt sich zunächst wohl die Frage, ob wir in dieser Handlung einen Niederschlag griechischer Sitten erkennen dürfen, oder ob sie vielleicht eine Möglichkeit bietet, die Lokalfarbe der Erzählung anderweitig zu bestimmen, doch müssen wir, ehe wir der Frage näher treten, den Bericht des Chares, wie er bei Athenaios steht, etwas schärfer ins Auge fassen.

Wir erkennen dann unschwer, dass er nicht frei von Anstoss ist. Der König hat verkündet, seine Tochter solle dem Manne gehören, dem sie eine goldene Schale mit Mischtrank reiche. Während sie den Trank bereitet, erscheint plötzlich der heimlich Geliebte und gibt sich zu erkennen. Das Mädchen bietet ihm den Becher und lässt sich entführen. Hier ist Eines gewiss überflüssig. Wenn Odatis dem unerwartet auftretenden Geliebten den Trunk reicht, so war der Vater durch sein Wort gebunden und eine Entführung daher nicht notwendig. Die Überraschung des Vaters ist ja die eigentliche Pointe der anderen Geschichten. Wenn dagegen Entführung geplant war, so war die Zeremonie mit dem Becher keineswegs erforderlich und für die Liebenden höchstens ein Zeitverlust. Der Schluss liegt nahe, dass eine Kontamination stattgefunden hat; dass aber tatsächlich die Entführung eingeflickt ist, lehrt doch wohl die Analogie aller übrigen Fälle, die von ihr nichts wissen, vor allem die unmittelbar verwandte persische Guschtaspsage. Nicht ohne Staunen lesen wir bei Chares, dass die Dienerschaft in die Sache eingeweiht ist und stand-

haft schweigt, als der König sich nach den Flüchtlingen erkundigt. Aus der Novelle ist ein Roman geworden, aber er ist es geworden durch eine ungeschickte und widerspruchsvolle Erweiterung. Chares scheint das Bedürfnis verspürt zu haben, die Sache melodramatisch auszugestalten, und so hat er abgegriffene Züge der Liebesromantik angeflickt, die das einfache Gefüge der alten Novelle zerreissen. Aber, um Entführung und Flucht anzubringen, war er gezwungen, die Königstochter aus der Mitte der Männer zu entfernen, und da war der Becher ein bequemes Hilfsmittel. Denn der Weintrank muss zunächst zubereitet werden, und diese Mischung wird nach Chares an besonderer Stelle vorgenommen; so wird das kurze Zwiegespräch der Liebenden und ihre Erkennung erst möglich. Hätte die Königstochter den erwählten Freier mit einem Blumenstrauss bestimmen müssen, wie es bei Firdusi geschieht, so wären alle jene Weiterungen von selber ausgeschlossen gewesen. Erwägt man nun, dass sowohl Aristoteles wie Chares Vertraute Alexanders des Grossen waren und demnach auch miteinander in Beziehungen gestanden sind, so liegt die Vermutung um so näher, dass die Πολιτεῖαι des grossen Philosophen dem Chares kein unbekanntes Buch waren, und dass der Becher von ihm aus der analogen Erzählung von Massalia entlehnt ist, die ihm Aristoteles bot. Wenn man dann beide Geschichten unter diesem Gesichtspunkt mit einander vergleicht, so empfindet man bei Chares auch das Bestreben, sein Vorbild zu überbieten. Als das Mädchen die Weisung des Vaters vernimmt, bricht es in Tränen aus und entfernt sich, den Befehl wider Willen auszuführen. Der Geliebte aber ist durch einen Brief, eines der üblichen Regiemittel des antiken Romans, von der bevorstehenden Hochzeit unterrichtet; als er eilends herbeikommt, findet er Odatis weinend beim Mischkrug, nimmt den Trunk und setzt die Entführung in Szene. Die Romantik ist durch spannende Momente gesteigert und zugleich ist auf Rührung des Lesers Bedacht genommen.

Wir halten demgemäss das Bechermotiv nur in der Sage von Massalia für originell, wir halten es aber zweitens auch für wahrscheinlich ungriechisch. Wohl war es in Griechenland üblich, dass die Frau den Mann, der von getanem Werk dürstend heimkehrte, mit einem Trunk begrüsste, aber nie hat sie beim Mahle oder bei sonst einer festlichen Gelegenheit Wein gereicht, geschweige denn dass eine derartige Vermählungs-

zeremonie aus dem griechischen Altertum bekannt geworden wäre. Szenen wahrscheinlich der Bewillkommnung sind auf Reliefs und Vasen in typischer Form dargestellt: ein gewaffneter Krieger, der steht oder sitzt, oder ein alter sitzender Mann hält eine Schale hin, in die eine stehende Frau aus einem Kruge Wein giesst (s. zB. Wiener Vorlegeblätter V 5 VII 1 VIII 4 VIII 6, Serie D VIII 2), gelegentlich reicht sie selbst die Schale. In diesen Fällen ist auch da, wo es sich um Darstellung eines heroisierten Toten handelt, Nachbildung eines Brauchs aus dem Leben anzunehmen. Eine Variante bilden Reiterreliefs, deren Typus Deneken nach einem Relief aus Tanagra beschreibt: dem mit anliegendem Panzer gerüsteten Reiter, welchem sein Sklave mit einem erlegten Hasen am geschulterten Lagobolon folgt, tritt eine langbekleidete Frauengestalt entgegen; sie reicht dem Ankommenden eine Schale dar, die sie mit der Rechten aus der Weinkanne gefüllt hat[1].

Wir haben ferner auch Darstellungen von Abschiedsszenen, auf denen eine Frau den Trunk reicht[2]. Scharf scheiden sich hiervon die des sogenannten Totenmahls, auf denen der Schenk nicht zu fehlen pflegt, auch da nicht, wo neben dem heroisierten Toten die Gattin abgebildet wird (s. die kl. Darstellung bei v. Sybel, Katalog der Skulpturen zu Athen 325). Nie kommt es dort vor, dass die Frau dem Manne den Wein eingiesst (Deneken in Roschers Myth. Lex. S. 2576). Solche Unterscheidung kann nicht zufällig sein, und andere Beobachtungen stimmen zu ihr. Die ehrbare Frau war bei den Griechen klassischer Zeit vom Symposion der Männer überhaupt ausgeschlossen. Richtig ist, dass das festliche Hochzeitsmahl eine Ausnahme machte, aber die Geschlechter sassen getrennt an besonderen Tischen[3]. Noch Lucian sagt in der Schilderung seines Symposions ausdrücklich, dass Braut und Bräutigam mit ihrem Gefolge von Frauen und Männern völlig

[1] Deneken in Roschers Mythol. Lexikon I S. 2558. Von einer Begrüssungsszene dürfte auch Juvenal I 69 ff. sprechen; wie Plinius h. n. XIV 14 lehrt, schied sich auch römische Sitte scharf von der gleich zu besprechenden germanischen.

[2] Gesichert ist die Auffassung in Darstellungen vom Abschied des Amphiaraos; s. Carl Robert, Bild und Lied S. 14. Es ist wichtig, dass nicht Eriphyle, sondern eine Schaffnerin den Abschiedstrank spendet.

[3] Hermann-Blümner, Griechische Privatalterthümer 1882 S. 272.

geschieden zur linken und rechten Wand des Zimmers lagerten. Auch bei den Mahlen von Kultvereinen, bei denen Frauen beteiligt waren, sieht man die Trennung der Geschlechter durchgeführt[1]. Man kann als ziemlich gewiss behaupten, dass eine Frau, vor allem eine Jungfrau, die dienend und Wein reichend in einer Versammlung von Männern auftritt, für den Griechen historischer Zeit eine unfassbare Konzeption ist. Wer die Handlung Geptas aus griechischem Brauch ableiten wollte, müsste wohl oder übel an die Begrüssungsszenen anknüpfen. Ich will solch eine Anknüpfung nicht für unmöglich erklären, andererseits aber braucht eine Sage aus Massalia nicht unbedingt griechisches Wesen zu reflektieren. Es könnte sich auch um eine Sitte der Kelten oder Ligurer handeln, die den oben berichteten slavischen Hochzeitsbräuchen entspricht. Da scheint mir nun eine Parallele aus dem germanischen Norden nicht unwichtig, an die mich mein Kollege Beth erinnert hat.

Es ist die romantische Geschichte der Brautwerbung des Authari um Theudelinde, die Tochter des Bajuvarenkönigs Garibald, nach Paulus Diaconus in den Gesta Langobard. III 30. Nachdem die Gesandtschaft das Jawort zurückgebracht hatte, begehrt Authari selbst seine Braut zu sehen und kommt mit einer neuen Gesandtschaft, selbst als Bote auftretend, der seinem Herrn gewisse Kunde über die Schönheit der Braut bringen will. Sie gefällt ihm, und nun sagt er: si placet vestrae potestati, de eius manu, sicut nobis postea factura est, vini poculum sumere praeoptamus. Cumque rex id fieri debere annuisset, illa accepto vini poculo ei prius qui senior esse videbatur propinavit. Deinde cum Authari, quem suum esse sponsum nesciebat, porrexisset, ille, postquam bibit ac poculum redderet, eius manum nemine animadvertente digito tetigit dexteramque suam sibi a fronte per nasum ac faciem produxit. Illa hoc suae nutrici rubore profusa nuntiavit. Cui nutrix ait: Iste nisi ipse rex et sponsus tuus esset, te omnino tan-

[1] Studniczka, Das Symposion Ptolemaios II. Abh. der königl. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften XXX 2 (1914) S. 141. Unklar ist die Darstellung auf dem Relief von Nikaia in Bithynien (Studniczka aO. S. 145 Anm. 6). Die Abbildungen, auch die Photographie bei Svoronos, sind so undeutlich, dass man nicht unterscheidet, ob Frauen und Männer dargestellt sind, ob sie etwa durcheinander oder getrennt sitzen. — Von Hetärenszenen kann selbstverständlich keine Rede sein; eine solche ist auf der Brygosschale bei Hartwig, Meisterschalen Tafel 34 gemalt.

gere non auderet etc. Die Begrüssung mit dem Becher hat doch hier ohne Zweifel für Authari eine symbolische Bedeutung; gleichzeitig ist die Erzählung wichtig als Zeugnis für den auch sonst genügend bekannten germanischen Brauch, nach dem die Hausfrau bei festlicher Gelegenheit den Männern den Wein kredenzt[1]. Dass sie teilnahm am Gelag, ist dazu die Voraussetzung; ich weise im übrigen noch hin auf den Fall der hl. Bathilde, der Gemahlin Chlodovechs II., einer schönen Angelsächsin, die als Mädchen von einem vornehmen Franken gehalten worden war, ihm in seiner Kammer den Weinbecher zu reichen". Nun hat die Geschichte Theudelindes aber noch eine Fortsetzung, und sie ist für uns sogar das Wichtigere. Nach dem Tode Autharis wählte sie auf Wunsch der Longobardenfürsten einen neuen Gatten und bestimmte dazu in aller Stille den Agilulf, Herzog von Turin. Als er, zu Hofe beschieden, vor die Königin trat, war er unwissend, was sie ihm wolle. Und die Königin nahm einen Becher, trank daraus und bot ihm den Wein. Sie meinte damit, dass sie ihm Minne zutrinke als Verlöbnis, er aber merkte das nicht, fasste den Becher, und als er ihn zurückgab, küsste er ehrfürchtig ihre Hand. Da lächelte die Königin und sprach zu ihm von Hochzeit und Königtum'[3]. Hier stossen wir auf Verlobungsbrauch, der dem der Krainer Slaven entspricht, und finden gleichzeitig eine Erzählung, die, da die Frau als wählende auftritt, das Motiv von Massalia in überaus anmutiger Form wiederholt; wir sind aber mit den Germanen zugleich den Kelten um ein gutes Stück näher gekommen. Vielleicht kann uns die nordische Zwergensage noch weiter führen. Mancher vornehmen Familie des Nordens schreibt die Volks-

[1] Darüber handelt ausführlich Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter II[2] S. 123 ff.

[2] G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit I S. 198 f.

[3] Freytag aO. S. 200 nach Paulus Diaconus III 35: Die Verlobung mit Authari erzählt Freytag an der entscheidenden Stelle nicht der Überlieferung gemäss, weshalb ich da das Original vorlegte. Grundgedanke ist die διακονία gegenüber dem gewählten Mann: dadurch begibt sich die Frau freiwillig ihrer Vorrechte. Ich komme hier auf die Variante des Justin zurück: Wenn das Mädchen seinem Auserwählten Wasser bietet, so mag es Wasser zur Handwaschung (χέρνιψ) sein, wie man es beim Mahle nahm. Die Königstochter erscheint dann erst recht als 'Dienende'.

überlieferung den Besitz eines Bechers oder Trinkhorns zu, die als ein Geschenk der Zwerge gelten und das Glück und den Fortbestand des Geschlechts verbürgen[1]. Von dergleichen steht natürlich nichts in der aristotelischen Erzählung, und es macht sogar einen wesentlichen Unterschied, dass man, wie die Sagen lehren, aus dem von den elbischen Wesen gereichten Becher nur ja nicht trinken darf. Trotzdem führt hier unseres Erachtens ein richtiger Weg zur Erkenntnis des alten Zusammenhangs. L. Strackerjan[2] teilt aus Hamelmanns Oldenburger Chronik folgende Erzählung mit, die uns als Ausgangspunkt dienen kann: 'Graf Otto von Oldenburg war ein eifriger Jäger. Als er einst mit seinen Dienern im Barnefürsholze jagte, führte ihn die hitzige Verfolgung eines Rehs weg von den Dienern in die Osenberge. Erschöpft von der Hitze und dem eiligen Ritte hielt er mit seinem weissen Pferde auf dem Osenberge und sah sich nach seinen Hunden um. Ach Gott, wer nun einen kühlenden Trunk hätte! rief er aus. Da tat sich der Osenberg auf, und heraus trat eine schöne Jungfrau, wohl geschmückt, mit köstlichen Kleidern angetan, die Haare über die Achseln geteilt und oben mit einem Kranze bedeckt, und bot dem Grafen ein silbernes, reich und künstlich verziertes Trinkhorn: der Graf wolle daraus trinken, sich zu erquicken'. Doch jener weigert sich trotz allem Zureden, Bescheid zu tun, zuletzt schwingt er das Horn hinter sich und giesst es aus, wobei einige Tropfen auf des Pferdes Rücken fielen, dessen Haare sie sogleich verbrannten. Die Jungfrau begehrt ihr Horn zurück, aber der Graf gibt dem Ross die Sporen und eilt von dannen. Das Trinkhorn soll später nach Kopenhagen gekommen sein. Die Analogie vieler Sagen lehrt, dass die Jungfrau an Stelle eines Zwerges steht, und so ist denn anderweitiger Oldenburger Überlieferung durchaus zu trauen, die weiss, dass die schöne Frau, welche dem verirrten Grafen den Trank aus dem Wunderhorn bot, die Königin der Erdmännchen, die sogenannte 'Fehmöhme' gewesen sei. Die schlimme Wirkung des ausgegossenen Getränks, ein auch sonst wiederkehrender Sagenzug, fällt bei einem Becher, der nur Glück bringt,

[1] S. zB. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I S. 41 Nr. 60. S. 61 Nr. 78. S. 84. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder etc. S. 327 Nr. CDXLIII. Urquell VI S. 41 S. 153. S. 191.

[2] Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I S. 491 f.

mindestens auf, und es ist möglich, dass in letzter Linie dahinter eine andere Vorstellung steht, die das Volk ätiologisierend entstellte. In der reichen Sammlung slavischer Hochzeitsbräuche, die uns Johannes Piprek geschenkt hat, lesen wir als Brauch aus dem Gouvernement Saratov (S. 45): 'Die Brauteltern kommen heraus (wenn der Zug des Bräutigams vor der Haustür angelangt ist) und bieten dem Bräutigam ein Glas Dünnbier an. Dieser trinkt das Bier nicht, sondern reicht es dem älteren družko, der es dem Pferd über die Mähne giesst. Darauf springt der Bräutigam vom Pferde, geht in die Stube und setzt sich neben die Braut.' Anderswo auf kleinrussischem Boden geht die Zeremonie bei der Hochzeit folgendermassen von statten (S. 35): 'Bei der Rückkehr aus der Kirche kommen die Brauteltern dem Paare mit einer Flasche Schnaps und dem Deckel vom Brottrog, der mit einem weissen Tuche zugedeckt ist, entgegen. Auf dem Deckel liegt ein Brot und ein Stück Salz. Das Paar verneigt sich vor den Eltern und erhält von ihnen den Segen. Der Brautvater reicht dem Bräutigam ein Glas Schnaps, der es dem maršalok über die rechte Schulter übergibt. Der maršalok giesst den Schnaps hinter sich.' Es scheint nicht ausgeschlossen, dass in der von uns angeführten Form der Zwergensage das Ausgiessen des genommenen Weins ursprünglich eine Handlung war, die durchaus keine Beleidigung der Spenderin bedeutete. Vielmehr dürfte es sich um eine Spende an eine Gottheit handeln, die als erste bedacht werden muss, ehe man selber zu trinken wagen darf; daher giesst man das Glas aus, ohne sich umzusehen, weil ein Anblick des Daimons Schaden bringen würde[1]. Es gibt ausserdem andere Elbensagen, die unmittelbar das bieten, was wir als Parallele suchen. Als Beispiel möge eine Erzählung aus Poestions Lappländischen Märchen Nr. XXVII S. 117 hier folgen[2]: 'Es war', so heisst es, 'auch einmal ein

[1] Umsehen ist verboten bei zahlreichen Kulthandlungen; s. Rohde, Psyche II 85, 2. Das Ausgiessen des Getränkes, das nach unserer Auffassung ursprünglich eine Spende an die Gottheit war, wird auch von den Russen jetzt nicht mehr im alten Sinne verstanden, was weiter nicht Wunder nehmen kann. S. die Zeremonie bei Piprek S. 57. Der Bräutigam giesst den gebotenen Schnaps zweimal hinter sich, 'gleich als wenn er irgend einen Verrat vermutete', und trinkt erst beim dritten Angebot. Vgl. auch S. 81.

[2] Den allgemeinen Typus, dem die Legende angehört, findet

Knecht im Walde und jagte, bis er ganz ermüdet war und sich niedersetzen musste, um auszuruhen. Aber er hatte sich kaum gesetzt, als ein wunderschönes Weib (eine Elbin) zu ihm kam und ihm einen Trunk aus einem vergoldeten Napf anbot, den sie in der Hand hielt. Der Knecht vergaffte sich in das schöne Weib und trank aus dem Napfe. Aber im selben Augenblicke sah er sich in einen grossen Saal versetzt, der von Silber und Gold glänzte. Mitten im Saale stand ein Tisch, der sich unter der Last der leckersten Gerichte beugte, und das schöne Weib lud ihn ein zuzugreifen. Als er gegessen und getrunken hatte, sagte das Weib, dass er nun ihr Mann geworden sei. Und da er nichts Höheres wünschte, blieb er denn mehrere Jahre im Berge und Vitra gebar ihm drei Kinder.'

Der Vergleich gerade dieser Erzählungen ist nicht gleichgiltig, weil der König von Massalia, der seine Tochter vermählt, Nanus[1] heisst, und weil das Wort nanus im Lateinischen und Griechischen Zwerg bedeutet. Ob es das auch im Keltischen oder Ligurischen tat (denn nach Justinus war Nanus ein Ligurer), weiss ich natürlich nicht zu sagen, aber die Möglichkeit wird bei einem Worte von völlig dunkler Herkunft und bei der Sprachverwandtschaft der Völker nicht zu bestreiten sein, und wenn wir hier nur eine zufällige Übereinstimmung hätten, so wäre es ein merkwürdiger Zufall. Jedenfalls dürften Zwergensagen bei den Kelten eine Rolle gespielt haben, da sie noch heute zB. in der Bretagne sehr lebendig sind. Noch in modernen Geschichten erscheinen Zwerge als die alten Herren des Bodens, den sie widerwillig den neuen Herren, den Menschen, überlassen[2]. Sie bilden Staaten mit einem König an der Spitze[3]. Vielfach wird von Ehen zwischen Menschen und Zwergen gefabelt[4], und Zwergfrauen werden zu Stammmüttern

man charakterisiert bei Schambach und Müller, Niedersächsische Sagen S. 381 f. S. 383. S. 384. S. 397.

[1] Bei Justin 'Nannus', wie νάννος und νᾶνος (*nanus*) nebeneinander stehen; vgl. Βρετᾶνός und Βρεταννός u. a. m. 'Zwerg' übersetzt Wilamowitz, Gr. Lesebuch, Erläuterungen II S. 139, und hält vielleicht mit Recht den Namen für griechisch.

[2] Grimm, Mythologie[4] 380 f. mit Nachtrag zu 381.

[3] Grimm aO. 374. Ich erinnere an die altfranzösische Oberonsage.

[4] Revue des traditions populaires XXVII (1912) S. 163. 165 (Bretagne). Strackerjan aaO. I S. 499. Schambach und Müller aaO. S. 123. 131). Müllenhoff aaO. Nr. CDXX S. 310. Bartsch aaO. Nr. 75 S. 58 u. a. m.

menschlicher Geschlechter[1], sowie die Protiaden in Massalia ihre Genealogie auf die Tochter des Königs Nanos zurückführen.

Sind unsere Darlegungen richtig, so ist der Becher in der Massaliotischen Sage wohl bodenständiger Einschlag in eine weithin gewanderte Erzählung. Aber auch die Gestalt des Königs scheint sich ins Mythische zu verflüchtigen: nichts Greifbares bleibt in der Geschichte übrig als vielleicht der Name des Griechen, der die Braut gewann. Dass er ihr nach der Hochzeit einen anderen Namen gab, ist ja vielleicht auch ein Beweis dafür, dass eine 'Aufpfropfung' vorgenommen worden ist. Nun ist Massalia gar nicht so alt, seine Gründung fällt ins 7. 6. Jahrhundert. Dass sie für Aristoteles mit Sage bereits völlig umsponnen ist, braucht trotzdem nicht wunderzunehmen.

Von Sitte und Brauch ein umfassendes Wissen zu haben ist wenig Sterblichen gegeben, und ich möchte meine Zeilen nicht anders verstanden sehen, denn als einen Versuch, den jeder besser Unterrichtete fördern oder auch widerlegen kann. Vielleicht wird ihm im Kreise kundiger Leser die Aufmerksamkeit zuteil, die ich ihm wünschen möchte. Noch will ich hinweisen auf eine Episode jüngerer Zeit in Jamblichs Dramaticon (S. 224, 19 H.), die in Zusammenhang mit den behandelten Geschichten zu stehen scheint. Der Schauplatz ist zwischen Euphrat und Tigris. Drei Jünglinge streiten, deren einem ein Mädchen einen Becher, aus dem es trank, gegeben hatte: dem zweiten hatte sie ihr Blumenkränzlein aufgesetzt, den dritten geküsst. Hier dient die Schale zur Gabe; das Ursprüngliche ist vergessen, falls Zusammenhang besteht. Verblasst, wie es zu sein scheint, kann das Motiv nur mehr als Erinnerung von irgendwoher gelten.

Wien. L. Radermacher.

[1] Grimm Mythol. aO. S. 386 Anm. 1.

LUSTRUM

I.

Die mit *lustrum* bezeichnete Kulthandlung bestand bekanntlich darin, dass eine Prozession von Opfertieren (*suovetaurilia*) um die Gemeinde, das Heer, die Stadt, auch um Feld und Herde herumgeführt wurde. Als Schlussfeier des Zensus hatte dieser Akt staatsrechtliche Bedeutung, denn erst durch ihn erhielten die vorher angefertigten Zensuslisten Rechtsgiltigkeit. Von *lustrum* ist *lustrare* abgeleitet. Dieses Verbum bedeutet aber nicht bloss das Vollziehen eben jenes Aktes, sondern zuweilen auch jede Art von ritueller Reinigung. Mit Recht hat L. Deubner im Archiv für Religionswissenschaft XVI 127 ff. hervorgehoben, dass die zweite der genannten Bedeutungen von *lustrare* dem offenkundigen Sinne des *lustrum* widerspreche. Es ist klar, dass die Herumführung der Opfertiere das Umkreiste vor drohendem Unsegen schützen sollte, während *lustrare* die Entfernung einer schon vorhandenen Unreinheit bezeichnet. Da aber *lustrare* von *lustrum* abgeleitet ist, so schliesst Deubner, dass *lustrum* zwar einen 'apotropäischen' Zweck, aber einen 'kathartischen' Namen habe. Welche historische Entwickelung, fragt er, hat diesen Widerspruch herbeigeführt? Seine Erörterungen dieses Problems führen mit scheinbar zwingender Konsequenz zu der Annahme, dass der Akt des *lustrum* in vorhistorischer Zeit wesentlich anders vollzogen worden sein müsse, als in der Zeit, von der alle unsere Zeugnisse berichten. Die Argumentation wirkt bestechend. Wissowa selbst hat sie kürzlich (Hermes L 19) für unanfechtbar erklärt. Wir wollen sehen, ob sie der Kritik standhalten kann.

Wenn es zunächst auffällig erscheint, dass Deubner mit der Möglichkeit, nicht *lustrum*, sondern *lustrare* könnte seine

Bedeutung im Laufe der Zeit geändert haben, gar nicht rechnet, so kann sich Deubner dagegen auf die scheinbar evidente Etymologie dieser Worte berufen. Nach altem Brauch führt er *lustrum* auf *luere* 'waschen', 'reinigen' zurück, und kann sich darum für berechtigt halten, die für *lustrare* bezeugte Bedeutung 'reinigen' als die ursprüngliche anzusehen, obgleich die Stellen, die er dafür anzuführen weiss (p. 127), erst der Poesie der augusteischen Zeit angehören. Bedeutete nun aber *lustrum* ursprünglich etwa 'Waschwasser', 'Waschmittel', so ist es nach Deubners Meinung unnatürlich, jenes andere *lustrum*, das 'Morast' bedeutet, von diesem zu trennen, wie die antike Grammatik vorschreibt. Denn, führt er aus, wie *purgamen* und *purgamentum* sowohl 'Reinigungsmittel', als 'Kot' bedeuten, ebenso möge ein und dasselbe Wort *lustrum* erstens 'Waschwasser' und zweitens 'Spülwasser' — nämlich gebrauchtes Waschwasser — und daher 'Schmutz' bezeichnet haben. Von hier aus eröffnet sich ihm plötzlich der Weg zu einer einfachen Erklärung des vielbesprochenen Ausdrucks *lustrum condere*, mit dem bekanntlich der wichtigste aller Akte des Namens *lustrum*, der religiöse Abschluss des Zensus, bezeichnet wurde. Hatte schon Usener (Rh. M. XXX 206) nachdrücklich verlangt, dass dies *condere* als ein wirkliches Begraben verstanden werde, so glaubt Deubner nun endlich in jenem 'Spülicht' oder 'Schmutz' das lange gesuchte Objekt des Begrabens gefunden zu haben. Eine solche Handlung passt, wie jeder Kenner griechischen Brauches weiss, vorzüglich in den Rahmen eines Reinigungsrituals. Da nun aber die Lustration, so wie wir sie kennen, nichts derartiges enthält, sondern einen durchaus 'apotropäischen' Charakter hat, so muss nach Deubner geschlossen werden, dass sie in vorhistorischer Zeit aus zwei Akten bestand, einem 'kathartischen' und einem 'apotropäischen'. Von diesen muss der erstere von grösserer Wichtigkeit gewesen sein, als der letztere, weil die Bezeichnungen *lustrum* und *lustrum condere* sich zunächst auf ihn allein beziehen. Die historische Zeit aber weiss nichts mehr von ihm. Also ist er allmählich in den Hintergrund getreten, und 'schliesslich brauchte man das Wort *lustrum* von der Opferprozession der Suovetaurilien und verstand unter *lustrum condere*, *lustrum facere*, *lustrum mittere*, *lustrare* das Ausüben eben dieser religiösen Handlung'. 'Schliesslich' — d. h. soweit unsere Überlieferung zurückreicht. Diese Bemerkung soll keine Kritik

enthalten, sondern nur deutlich ins Bewusstsein bringen, dass jene ganze Entwickelung in vorhistorische Zeit gesetzt werden muss, und dass ihre Konstruktion nicht von irgendwelchen geschichtlich überlieferten Tatsachen, sondern einzig und allein von dem Worte *lustrum* als solchem und seiner sprachlichen Verbindung mit *condere* ausgeht. Erweist sich der Ausgangspunkt, die Worterklärung, als verfehlt, so lässt sich für alles übrige nichts mehr anführen.

Dass *lustrum* von *luere* komme, ist eine seit ältester Zeit unzählige Male wiederholte Behauptung. Varro zwar de l. l. VI 11 dachte dabei an die Bedeutung 'bezahlen'. Aber er wird getadelt, dass er zwar den Zusammenhang mit *luere* erkannt, aber in unbegreiflicher Torheit die einzig passende Bedeutung 'waschen' übersehen habe. Dennoch steht er nicht allein. Paul. Fest. p. 120 bringt die *lustratio* mit λύω zusammen und erklärt: *qua quid solvitur ac liberatur*. Kürzlich verstand Fowler das *lustrum* als eine 'Lösung', 'Befreiung' vom Bösen: Anthropology and the Classics. Oxford 1908, p. 174 ff. und The religious experience of the Roman people p. 210 ff.. Ich bin nun keineswegs der Meinung, dass eine dieser Erklärungen richtig sei. Die varronische braucht uns nicht aufzuhalten. Gegen die andere spricht der deutliche Zweck des bekannten Aktes, der nicht in einer 'Loslösung', sondern in 'Schutz' oder 'Segen' besteht. Wir müssten denn auch dieser Worterklärung wegen annehmen, dass der wesentlichste Teil des *lustrum* in vorhistorischer Zeit abgekommen sei. Ich bin aber eher geneigt, einer bloss möglichen Etymologie zu misstrauen, als mit Rücksicht auf sie allein vorhistorische Konstruktionen zu wagen. Soll aber — das ist hier das Wichtige — *lustrum* überhaupt von *luere* abgeleitet werden, so haben Varro und die anderen ganz Recht gehabt, nur an das mit λύω und *solvo* verwandte Verbum zu denken. Denn *luere* 'waschen' gab es im älteren Latein nicht, und konnte es nicht geben, da es nur Kompositionsform von *lavere* (vgl. *abluere* etc.) ist, und, wie andere Kompositionsformen, sich erst in verhältnismässig später Zeit selbständig gemacht hat. Wenn also *lustrum* die Bedeutung 'Waschung', 'Reinigung' gehabt haben soll, so ist es von *lavere*, nicht von *luere* abzuleiten (vgl. Walde, Etym. Wörterb.[2] 449). Da erscheint aber die lautliche Evidenz beträchtlich geringer; denn zum mindesten wäre ein aus *lavere* gebildetes *lustrum* ohne Ana-

logie. Zunächst besitzen wir ja in *la(ra)trina* und *la(va)brum* Bildungen der hier geforderten Art, aber nicht von *lavere*, sondern von *lavare*. Die Weiterbildungen von *lavere* (älter **lovere*) andererseits haben nur in der Komposition die Form *lū-* (*delubrum*, *polubrum*), sonst regelmässig *lō-* (*lomentum*; *lotus*, *lotio*, *lotor*, *lotura*: vgl. Solmsen, Stud. zur lat. Lautgesch. 92) oder — nach der neueren Lautform *lau-* (*lautus*, *lautitiae*). Zu erwarten wäre also *lavatrum*, *lostrum* oder *laustrum*, nicht *lustrum*. Kann die letztere Lautform von *lavere* (*lovere*) aus auch nicht für unmöglich gelten, so ist die Ableitung doch auf keinen Fall schlagend.

Schon hier wird man starkes Bedenken tragen, das andere *lustrum*, das Morast bedeutet, in der Weise mit unserem Wort zu verbinden, dass man für dieses 'Waschwasser', für jenes 'gebrauchtes Waschwasser', also 'Spülicht' als älteste Bedeutung ansetzt. Wir haben aber eine antike Überlieferung, die jede Verwandtschaft zwischen diesen Worten ausschliesst. Paul. Fest. p. 120 bezeugt, dass unser *lustrum* ein langes, das andere dagegen ein kurzes u gehabt habe. Corssen, Krit. Beitr. zur lat. Formenl. p. 411 f. schien es allerdings nahezuliegen, in dieser Unterscheidung nichts als Grammatikerspitzfindigkeit zu sehen, und Deubner schliesst sich seinem Urteil ohne weiteres an. Aber das ist reine Willkür. Die Unterscheidung des antiken Grammatikers, die doch unter allen Umständen ernsthafte Würdigung verdiente, wird durch die völlige Verschiedenheit der tatsächlich überlieferten Bedeutungen bestätigt, während gegen sie nichts angeführt werden kann, als eine Hypothese. Und zwar eine recht zweifelhafte Hypothese. Denn selbst angenommen, 'Waschwasser' wäre die Urbedeutung von *lustrum* gewesen, so müsste doch noch gezeigt werden, wie sich daraus die Bedeutung 'Kot' und 'Morast' entwickeln konnte. Die von Deubner angeführte Parallele jedenfalls trifft nicht zu. Das von *purgare* gebildete *purgamentum* bedeutet zwar durchaus den Auswurf oder Schmutz, und auch *purgamen* hat Ovid in diesem Sinne verwendet. Der Grund dafür ist aber keineswegs, wie Deubner meint, der, dass das zum Reinigen angewandte Mittel durch die Vollziehung der Reinigung zum Spülicht oder Schmutz wird. Schon in der ältesten Prosa gilt als Objekt des *purgare* nicht bloss der Gegenstand, der gereinigt wird, sondern ebenso wohl auch das, was von ihm entfernt werden muss, damit er rein werde.

Es genügt, dafür auf Cato agr. 161, 2 zu verweisen, wo die Vorschrift, das Unkraut häufig auszureissen, lautet: *herbas crebro purgato* (Varro rust. I 30, 1 sagt *herbam e segetibus expurgare*). Darum heissen die beim Sieben der gemahlenen Getreidekörner oben zurückbleibenden Hülsen *purgamina* Moret. 40), und ebenso nennt man die Schalen von Früchten, die gewöhnlich weggeworfen werden, *purgamenta* (Plin. nat. hist. XX 41 *p. cepārum* u. a.). So versteht man leicht, wie es gemeint ist, wenn Ovid dasjenige, was offiziell *stercus* aus dem Tempel der Vesta heisst, *purgamina* nennt, und die weiteren Bedeutungen von *purgamentum*, die sich mit denen unseres Wortes 'Auswurf' vollkommen decken, ergeben sich von selbst. Mit dem Begriffe eines Reinigungsmittels hat dies also nichts zu tun. Man erschwert sich allerdings das Verständnis, wenn man von der Meinung ausgeht, die Bildungen auf *-men* und *-mentum* hätten durchweg oder gar ursprünglich instrumentalen Sinn. Also bleiben wir doch wohl besser bei der längst gefundenen Etymologie des Wortes *lūstrum* von *lutum*[1] (vgl. λύθρον u. a.), gegen die von keiner Seite aus etwas einzuwenden ist, und die sich dadurch besonders empfiehlt, dass gerade *lutum* gerne als Äquivalent von *lūstrum* gebraucht wird (vgl. Varro rust. II 4, 8 *prodigunt* (nämlich die Schweine) *in lutosos limites ac lustra, ut volutentur in luto, quae enim illorum requies, ut lavatio hominis.* Paul. p. 120 *lustra significant lacunas lutosas quae sunt in silvis aprorum cubilia*).

Damit hat auch Deubners Erklärung des Ausdrucks *lustrum condere* beträchtlich an Wahrscheinlichkeit verloren. Aber auch ohne diese Erwägungen würden sich mehrere Bedenken gegen sie erheben. Angenommen, *lūstrum* könnte ursprünglich Reinigungswasser und zugleich Spülicht und Schmutz bedeutet haben, so müsste es befremden, wenn eine staatsrechtlich bedeutungsvolle Reinigungsfeier vom Vergraben des 'Spülichts' ihren offiziellen Namen erhalten hätte. Es ist ja doch etwas ganz anderes, wenn für den Abschluss der religiös bedenklichen Reinigungszeit des Vestatempels der Termin mit den Worten *quando stercus delatum* bestimmt wird; denn hier handelt es sich nicht um die Bezeichnung des Reinigungsaktes selbst, sondern um Festsetzung derjenigen Handlung, die seinen

[1] Das allerdings früher vielfach irrtümlich ebenfalls an *lavere* angeknüpft worden ist.

endgiltigen Schluss bildet. Auch daran muss erinnert werden, dass *lustrum condere*, die technische Bezeichnung für den zweiten (religiösen) Akt des Zensus (vgl. Varro de l. l. VI 87. Leuze, Zur Geschichte der röm. Zensur p. 71 f.), nie von einer anderen Lustration gebraucht wird, während der synonym mit ihr verwandte Ausdruck *lustrum facere* bei Cato agr. 141 (im Gebete) auch die Lustration des Grundstückes bezeichnet. Bedenkt man, dass sich die *lustratio populi* nach dem Zensus von allen anderen *lustrationes* durch ihre hohe staatsrechtliche Bedeutung unterschied, so wird man nicht leicht geneigt sein, in der für sie allein überlieferten technischen Bezeichnung die ursprüngliche Bezeichnung aller Veranstaltungen von *lustrationes* zu suchen, wie Deubner tut, sondern lieber mit Mommsen und anderen (s. u.) in der speziellen Benennung den Ausdruck eben jener Besonderheit vermuten.

Die vielen früheren Vermutungen über den Sinn von *lustrum condere* sind kürzlich von Leuze, Zur Geschichte der römischen Zensur (Halle 1912) p. 72 ff. im wesentlichen richtig beurteilt worden. Für abgetan gilt mit Recht die Erklärung, die *condere* mit 'beendigen' übersetzt. Useners geistreichem Gedanken (Rh. M. XXX 204 ff.), dass *lustrum condere* ursprünglich einen Brauch bezeichnete, der darin bestand, dass das abgelaufene *lustrum* mit den Opfertieren symbolisch begraben wurde, widerstreitet die römische Auffassung des Lustralaktes und des Opfers (vgl. Deubner p. 134. Leuze p. 75 f.). Mommsen hingegen ging mit Recht von der Voraussetzung aus, dass *lustrum condere*, im Gegensatz zu dem allgemeineren *lustrum facere*, die staatsrechtliche Bedeutung der *lustratio populi* nach dem Zensus, für die es allein gebraucht wird, zum Ausdruck bringe. 'Gewiss', sagt er Staatsr. II[3] 332, 1), 'bedeutet *condere* auch hier nichts anderes, als was es heisst in *condere urbem*. *Lustrum condere* ist metonymisch gesagt für *lustro rempublicam in proximum lustrum condere*'. Das heisst nun allerdings mehr wünschen, als beweisen; denn der Sprache wird damit etwas Erstaunliches zugemutet. Aber selbst wenn wir uns dabei beruhigen könnten, so bliebe doch noch das grosse Bedenken, dass die Zensusrevision keine 'Gründung der bürgerlichen Ordnung' ist und von den Römern schwerlich je so vorgestellt und so benannt worden sein kann (vgl. Leuze p. 77).

Ohne nun aber den von Mommsen angezeigten Weg zu

verlassen, gelang es Leuze aaO. p. 77 f. bis zu einem gewissen Grade, die Anstösse seiner Erklärung zu vermeiden. Indem er nämlich die Bedeutung 'begründen' für *condere* beibehielt, *lustrum* dagegen als Zensusperiode, d. h. als die durch eine Feier des *lustrum* eingeleitete und bis zur nächsten Feier dauernde mehrjährige Periode, auffasste, konnte er das *condere* des *lustrum* als 'Begründung' dieser Periode erklären und dem Ausdruck dadurch einen der tatsächlichen Bedeutung des Aktes wirklich entsprechenden Sinn geben. Was die sprachliche Seite der Erklärung anbetrifft, so konnte Leuze zu ihren Gunsten anführen, dass der Panegyriker (Paneg. ed. Bähr. 1911 p. 199) mit den Worten *ad censorum laudem pertinebat, si lustrum felix condidissent* zweifellos 'den durch die Vollendung des Zensus inaugurierten bis zum nächsten Zensus dauernden Zeitabschnitt' gemeint hat; dass auch Vergil *condere* von der Begründung einer neuen Ära gebraucht hat, wenn er Aen. VI 792 sagte: *Augustus Caesar . . . aurea condet saecula qui Latio:* und 'dass die Römer das *lustrum*, d. h. den mit dem Lustrationsakt beginnenden und bis zum nächsten Lustrationsakt dauernden Zeitabschnitt, tatsächlich in direkte Beziehung zu den betreffenden Zensoren brachten, mit deren Lustrationsakt er begann, indem sie den ganzen Zeitraum mit deren Namen bezeichneten und für Glück oder Unglück, das in ihm dem Staat begegnete, die Zensoren verantwortlich machten'. Auf diese Weise würde sich das Nebeneinander von *lustrum facere* und *lustrum condere*, sowie die Tatsache, dass der Redaktor der kapitolinischen Fasten den letzteren Ausdruck nicht gebraucht, ganz gut erklären, und vor allem wäre ein einleuchtender Grund gefunden, warum man *lustrum condere* nur von dem zensorischen Akt und von keiner anderen Lustration sonst sagte. Mir scheint diese Erklärung allen anderen bisher aufgestellten bei weitem überlegen. Und doch, ich gestehe es, vollkommen befriedigend kann ich sie nicht finden. Ich will kein allzu grosses Gewicht darauf legen, dass wir in dem gewiss sehr alten Ausdruck *lustrum condere* für *lustrum* den übertragenen Sinn 'Zensusperiode' annehmen müssten, denn das Wort kann ihn schon in früher Zeit erhalten haben (vgl. Leuze p. 66). Aber für *condere* in der Bedeutung 'Begründung' eines neuen Zeitabschnittes scheint mir die angeführte Vergilstelle (von der Stat. silv. IV 1, 37 offenbar abhängt) doch kein hinreichender Beleg zu sein, und

der Eindruck des Poetischen, den die Wendung in diesem Falle machen würde, wiederholt sich für mich auch bei dem zu Grund gelegten Begriff selbst: für die Handlung des Zensors, der den Zensus rechtskräftig macht, erwarte ich eine konkretere Benennung.

II.

Also befriedigen weder die Deutungen des Wortes *lustrum*, noch auch die Erklärungen des Ausdrucks *lustrum condere*. Beginnen wir die Untersuchung von neuem.

Was das Wort *lustrum* eigentlich bedeutet hat, wissen wir zunächst nicht. Aber das von ihm abgeleitete Verbum *lustrare* ist der lateinischen Sprache zu allen Zeiten geläufig gewesen. Wenn aber die älteste Bedeutung von *monstrum* auch ohne etymologische Untersuchung aus dem abgeleiteten *monstrare* allein mit Leichtigkeit erschlossen werden kann, so liegt die Sache bei *lustrum* — *lustrare* nicht so einfach; denn *monstrare* ist eindeutig, *lustrare* vieldeutig. *Lustrare* bedeutet 'beleuchten', 'sehen', 'betrachten', 'besuchen', 'erleben', 'ein *lustrum* vollziehen', 'umwandeln', 'reinigen'. Mit dem bekannten Zweck des *lustrum* stimmt auf den ersten Blick keine dieser Bedeutungen überein (denn die Bedeutung 'umwandeln' ist doch offenbar erst von der Rundprozession des *lustrum* abgeleitet). Am nächsten scheint noch die Bedeutung 'reinigen' zu kommen, und so geschah es, dass man diesen Begriff etymologisch in *lustrum* zu finden suchte. Aber die Ähnlichkeit ist, wie Deubner vortrefflich auseinander setzte, eine ganz äusserliche, denn nicht um Reinigung, sondern um Schutz und Segen handelt es sich beim *lustrum*. Statt nun aber aus diesem Grunde die landläufige Erklärung zu verwerfen, hielt Deubner sie für wohlbegründet genug, um von ihr aus zu postulieren, dass die Bedeutung, die das *lustrum* in allen Zeiten, von denen wir wissen, nicht gehabt hat, in der vorhistorischen Zeit seine wichtigste gewesen sein müsse. Und doch, wodurch empfiehlt sich die Erklärung des Wortes *lustrum* aus der für *lustrare* bezeugten Bedeutung 'reinigen'? Durch die lautliche Möglichkeit, das Wort von *lavere* abzuleiten, meinte man. Diese Etymologie hat sich aber als bedenklich erwiesen. Oder etwa durch die Beobachtung, dass die älteste Literatur *lustrare* gerade in dieser Bedeutung vorzugsweise gebraucht? Es ist seltsam, dass man die Bedeutungs-

geschichte dieses Wortes so wenig beachtet hat. Sonst hätte man bemerken müssen, dass von allen oben angeführten Bedeutungen diese die jüngste ist, dass alle anderen der republikanischen Sprache angehören, diese dagegen zum erstenmal bei Dichtern der augusteischen Zeit auftaucht. Es ist also das allerunwahrscheinlichste, dass sich gerade in ihr die Urbedeutung von *lustrum* erhalten hat. Nachher werden wir sehen, wie leicht sie als Produkt späterer Sprachentwickelung verstanden werden kann.

Die älteren, dem republikanischen Latein, ja zum Teil der frühesten Literatur angehörigen Bedeutungen des Verbums müssen unsere Führer sein. Sie zerfallen in zwei Gruppen. Für die eine bietet sich eine Etymologie von selbst an. Die andere setzt den uns bekannten Begriff des *lustrum* voraus, führt also nicht auf die Grundbedeutung des Wortes zurück. Wir haben es also mit zwei *lustrare* zu tun, die beide auf ein *lustrum* zurückgehen. Wenn wir sie genau untersucht haben, wird es sich fragen, ob sie, wie man neuerdings urteilt, einander nichts angehen, die beiden zu Grund liegenden Worte also nur zufällig gleich klingen, oder ob sich doch ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen ihnen erkennen lässt, die zweite Reihe also von demselben Worte ausgeht, wie die erste.

Das *lustrum*, das der ersten Bedeutungsgruppe von *lustrare* zu Grunde liegt, ist etymologisch leicht zu verstehen. Es ist von *luc-* (in *lucco, lux*, λεύσσω) gebildet, wie *aratrum, feretrum, mulctrum, monstrum* u. a. Das Suffix *-tro-* gibt den Worten keineswegs notwendig instrumentalen Sinn: *fulgētrum* heisst 'Leuchten', 'Blitz', *verētrum* 'Scham'. Die ursprüngliche Bedeutung von **louestrom*, *lustrum* muss 'Beleuchtung' gewesen sein. Dieser Begriff liegt ja auch den zusammengesetzten Worten *collustrare, illustrare, illustris, sublustris* zugrunde. Auch *lustrare* bedeutet zunächst 'beleuchten'. Dafür gibt es viele Beispiele: es mag aber genügen, auf Cic. Arat. 93 hinzuweisen, wo der Delphin, der nach Arat. 317 μεσσόθεν ἠερόεις ist, *haud nimio lustratu nitore* genannt wird. Die Worte, die eine Helligkeit bezeichnen, gehen in verschiedenen Sprachen gerne in die Bedeutung des Sehens über. Das deutsche 'Blick', wovon 'blicken', 'erblicken' usw., bedeutet ursprünglich 'heller Strahl'. In dem griechischen λεύσσω hat unser Stamm bekanntlich dieselbe

Bedeutung erhalten. Im Lateinischen selbst bedeutet *collustrare* auch 'betrachten'. So *lustrare*: man sagt gerne *lumine* (mit dem Auge) *lustrare* (Verg. Aen. VIII 153), *oculis lustrare* (Petron. 11), und, auf das geistige 'Betrachten' übertragen, *ratione animoque lustrare* (Cic. off. I 17), ähnlich wie auch *collustrare* gebraucht wird. Vom 'Sehen', 'Besichtigen' ist nur ein Schritt zum 'Besuchen' oder auch 'Erleben', wie die Gebrauchsweisen der Worte *videre*, *visere*, *visitare*, ὁρᾶν, ἐφορᾶν, ἐπισκοπεῖν u. a. m. lehren können; ebenso sagte man früher im Deutschen, 'ein Land besehen' und noch jetzt etwa 'Prügel besehen'. So verbindet sich denn mit *lustrare* der Begriff des *visitare* oder *obire*. Dafür nur einige Beispiele: Cic. fin. V 87 *ipse Pythagoras et Aegyptum lustravit et Persarum magos adiit*. Prop. II 22, 3 *nulla meis frustra lustrantur compita plantis*. Umgekehrt sagt man bekanntlich auch *oculis*, *visu*, *oratione obire aliquid*. Die weiter übertragene Anwendung im Sinne von 'durchmachen', 'erleben' erkennen wir am deutlichsten aus Ciceros Übersetzung von Soph. Trach. 1101 ἄλλων τε μόχθων μυρίων ἐτευσάμην: *multa alia victrix nostra lustravit manus* (Tusc. II 22).

Diese Bedeutungsgruppe macht also keinerlei Schwierigkeiten. Die begriffliche Entwicklung ergibt sich von selbst, und die lautlich sehr naheliegende Etymologie stimmt genau mit ihrem Ausgangspunkte überein.

Nicht viel schwieriger ist es, zu zeigen, dass die zweite Bedeutungsgruppe von *lustrare* den uns bekannten Begriff des *lustrum* als einer zum Zweck des Schutzes oder Segens veranstalteten Rundprozession von Opfertieren voraussetzt. Das trifft zunächst natürlich auf die vielen Fälle zu, wo *lustrare* nichts anderes bedeutet, als *lustrum facere:* also bei *lustrare populum*, *exercitum*, *urbem*, *agrum* usw. Die übrigen Bedeutungen von *lustrare* gehen nicht von dem vollständigen Begriff des *lustrum* aus, sondern halten sich nur an die Vorstellung eines rituellen Umgangs; ja schon im ältesten Latein wird auch die religiöse Seite dieser Vorstellung ausser Acht gelassen, und der Umgang allein bleibt zurück.

Im Protokoll der Arvalbrüder wird der Ausdruck *lustrum mittere* gebraucht. Also hat die sakrale Sprache unter *lustrum* speziell die Rundprozession der *suovetaurilia*, bezw. diese selbst verstanden. Varro kann mit *lustrum* auch einen reli-

giösen Umgang bezeichnen, der nicht von *suovetaurilia* veranstaltet wird. So erklärt er de l. l. VI 22 das *armilustrium: ab lu⟨d⟩endo aut lustro, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati* vgl. V 153 *Armilustrium ab ambitu lustri*). Also ist für ihn der Umgang der Salier ein *lustrum*. Er ist sich aber wohl bewusst, dass das ein Bild ist, und woher es stammt. Darum sagt er VI 34 von dem Umlauf der Luperci: *lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*. Er weiss wohl, dass das *lustrare* eigentlich ein Rundgang von *suovetaurilia*, von Tieren, ist: bei dem in Frage stehenden Ritual spielen aber Menschen die Rolle der Tiere. Daher seine scheinbar seltsame und vielbesprochene Ausdrucksweise [1]. Gewiss dachte auch der Dichter des Culex noch an die althergebrachte *lustratio* einer Stadt, wenn er V. 324 von Achill sagte: *Hectoreo victor lustravit corpore Troiam* vgl. Ovid Ibis 332 *qui, quae fuerat tutatus moenia saepe, corpore lustravit non diuturna suo*. Häufig aber wird seit der augusteischen Zeit *lustrare* ohne weiteres für jede Umkreisung gebraucht, die den Zweck hat, dem umkreisten Objekt Segen zuteil werden zu lassen. So sagt Columella von der *femina, quae iustis tum demum operata iuventae legibus obsceno manat pudibunda cruore*, deren Rundgang den Garten vom Ungeziefer befreien soll, X 362 *quae cum lustravit* [2] *gradiens, mirabile visu, non aliter quam decussa pluit arbore nimbus . . . colvitur ad terram distorto corpore campe*. Aber es braucht nicht notwendig ein lebendes Wesen zu sein, dessen magische Potenz den Umgang wirksam macht. Auch das Herumtragen von Wasser (Herumsprengen), Schwefel usw. wird mit *lustrare* bezeichnet, zB. Verg. Aen. VI 231 *idem ter socios pura circumtulit unda spargens rore levi et ramo felicis olivae lustravitque viros dixitque novissima verba*. Tibull I 5, 11 *ille ego, cum tristi morbo defessa iaceres, te dicor votis eripuisse meis: ipseque*

[1] Das war mir leider noch nicht klar, als ich über die Luperkalien schrieb (Philolog. LXXII 161 ff.). Ich hätte dort p. 163 nicht sagen dürfen: 'das heisst: charakteristisch für dies Reinigungsritual ist, dass die den Umlauf veranstaltenden Menschen Tiere sind', sondern: 'Charakteristisch für diese rituelle Umkreisung ist, dass sie nicht von Tieren, sondern von Menschen vollzogen wird'. Für die Geltung der Luperci als Wölfe beweist diese Stelle also nichts.

[2] Plin. nat. hist. XVII 266 und XXVIII 78 sagt *ambire*.

te circum lustravi sulpure puro (vgl. Ov. ars II 329). Doch ist in diesen Stellen, besonders in der vergilischen, die Bedeutung schon einen Schritt weitergegangen, indem der Hauptnachdruck auf dem Zweck bzw. Erfolg des Umtragens liegt, so dass der Sinn eigentlich 'reinigen' ist. Aber noch bei Plin. n. h. XXIII 110 gehört zu der segnenden Handlung, die er mit *lustrare* bezeichnet, die Umkreisung wesentlich mit (*lustratis leri tactu oculis*, mit *cytinus*, kann man mit Sicherheit darauf rechnen, das ganze Jahr über vor Augenschwäche bewahrt zu bleiben). An vielen anderen Stellen der augusteischen und späteren Dichter aber ist es nicht deutlich, ob noch an eine Umkreisung gedacht wurde (Verg. Aen. III 279. Tib. I 2. 61 *me lustravit taedis* u. a.: der Begriff der Reinigung steht im Vordergrund, und bei Manilius II 103 bezeichnet *lustrare* sogar ein einfaches Bad ohne rituelle Bedeutung. Diese Bedeutungsentwickelung hat nichts Auffallendes. Dass angebliche Rätsel, dass *lustrare* die Entfernung jeglicher Unreinheit bedeutet, während das alte *lustrum* vor der von aussen drohenden Gefahr durch seinen Segen schützt, löst sich auf das einfachste. Wenn *lustrare* von jedem rituellen Umgang gesagt wurde, so konnte es sich auch auf einen, der vorhandene Unreinheit entfernt, beziehen. Das aber ist festzuhalten, dass *lustrare* erst in der augusteischen Zeit ein blosses 'reinigen' bezeichnen kann[1]. Wir sahen, dass *lustrum* für Varro zum mindesten eine Rundprozession bedeutet, und dass ihm, wenn er *lustrare* in uneigentlichem Sinne gebraucht, das Bild des alten *lustrum* ganz deutlich vorschwebt. Wenn er also zur Erklärung von *Tubilustrium* l. l. VI 14 sagt *quod eo die in atrio sutorio sacrorum tubae lustrantur* (ähnlich die Fasti Praenest. u. Festus, vgl. Wissowa, Relig. und Kult.[2] 557), so darf *lustrare* gewiss nicht einfach mit 'reinigen' übersetzt werden, sondern es muss ein Umgang gemeint sein, zwar nicht von *suovetaurilia*, wie bei dem Censuslustrum, aber von der *agna*, durch die nach Fest. p. 352 die *lustratio* in diesem Falle vollzogen wurde. Für Ovid dagegen scheint die Bedeutung schon abgeblasst zu sein, wenn er im Anschluss daran fast. III 849 sagt *tubas lustrare canoras* (V 726), ebenso wie er in seiner Erklärung des Februarius fast. II 32 *secta quia pelle luperci omne solum*

[1] Für den Nachweis der Stellen bin ich der Direktion des Thesaurus l. l. zu Dank verpflichtet.

lustrant idque piamen habent (vgl. V 102) mit *lustrare* nur noch den Begriff der Reinigung verbindet. Ausser der varronischen Stelle gibt es nur noch eine einzige voraugusteische, die den Anschein erwecken könnte, als bedeute *lustrare* 'reinigen', nämlich Lucil. fr. 65 Marx: *lustratu' piatus*; wir kennen aber den Zusammenhang nicht, in dem diese beiden Worte gestanden haben, und das Zeugnis des gesamten republikanischen Lateins, dem die Verwendung von *lustrare* im Sinne von *purgare* fremd ist, muss uns wenigstens lehren, wie sie nicht aufgefasst werden dürfen.

Wir sehen also, dass *lustrum* und *lustrare* ausser der eigentlichen 'Lustration' auch andere Arten ritueller Umkreisung bezeichnen konnten, ja dass sich die Bedeutung von *lustrare* seit der Poesie der augusteischen Zeit mehr und mehr auf den Zweck und Erfolg des Rituals allein konzentrierte und der von *purgare* immer ähnlicher wurde. Andererseits war der Rundgang ein so hervorragendes Merkmal des *lustrum*, dass die Bedeutung der beiden Worte umgekehrt durch ihn allein, ohne Rücksicht auf rituelle Zwecke, bestimmt wurde. Und dies geschah schon in der Sprache der ältesten Literatur. Wenn Liv. Andron. (trag. 5 Ribb.[3]) sagt: *tum autem lascivum Nerei simum pecus ludens ad cantum classem lustratur*, so meint er nichts weiter als eine Bewegung im Kreise, die Seneca Agam. 455 für uns verständlicher ausdrückt mit den Worten: *millesimum nunc ambit et lustrat ratem.* Ebenso wird *lustrare* wieder von Cicero in seiner Timaeusübersetzung 32 gebraucht: *mensis autem, quando luna lustrato suo cursu solem consecuta est, annus, ubi sol suum totum confecit et peragravit orbem* (vgl. Plato 39 c μεὶς δὲ ἐπειδὰν σελήνη περιελθοῦσα τὸν ἑαυτῆς κύκλον ἥλιον καταλάβῃ, ἐνιαυτὸς δὲ ὁπόταν ἥλιος τὸν ἑαυτοῦ περιέλθῃ κύκλον). Denselben Sinn des περιέρχεσθει hat *lustrare* bei Cic. nat. deor. II 53. Lucr. V 79 (von Sonne und Mond) *cursus lustrare perennis.* Den Kreislauf der Sonne nennt Cicero nat. deor. I 87 *lustratio.* Derselbe heisst aber bei Lucr. V 931 *lustrum* (*multaque per caelum solis volventia lustra.* Vgl. Sen. Agam. 42 *post decima Phoebi lustra devicto Ilio*). Mehr Beispiele für diese Bedeutung anzuführen, ist unnötig.

Fassen wir zusammen. Die Bedeutungen in denen das Verbum *lustrare* gebraucht wird, zerfallen in zwei Gruppen: die eine, die die Bedeutungen 'sehen', 'betrachten', 'besuchen',

'erleben' umfasst, schliesst sich an *lustrum* 'Beleuchtung' (von *luc-* in *luceo, lux* usw.) an; die andere setzt *lustrum* in dem Sinne eines segnenden Umgangs von *suovetaurilia* voraus, und behält den Begriff dieses *lustrum* entweder vollständig bei, oder verwendet ihn bildlich, um rituelle Umgänge verschiedener Art, ja zuletzt nur noch deren Effekt, oder auch andererseits Umkreisungen ohne rituelle Absicht zu bezeichnen. Wie verhalten sich nun die beiden völlig gleichlautenden Worte *lustrum*, die Ausgangspunkte jener zwei Bedeutungsreihen, zu einander? Sind sie ursprünglich identisch mit einander? Dann müsste eine vermittelnde Bedeutung angegeben werden können. Dies unternahm u. a. Vaniček in seinem etymologischen Wörterbuch und stellte folgende Bedeutungsreihe auf: 'das Lustrum vollziehen, herumgehen wie die Priester beim Opfern, wandern, geistig durchgehen, durchsehen, klarmachen, erleuchten'. Man wird keine Kritik dieses Versuches erwarten[1]. Auf solche Weise können schliesslich alle Worte miteinander verbunden werden. So ist es denn begreiflich, dass neuere Etymologen (vgl. Walde, Etym. Wörterb.[2] 449) *lustrare* 'beleuchten' etc. und das dieser Bedeutungsgruppe zugrunde liegende *lustrum* von *lustrum* 'Umgang und Opfer der Suovetaurilia' völlig trennen. Wollten wir uns dabei beruhigen, so müssten wir das Wort in dem letzteren Sinne für unerklärbar halten; denn davon kann wohl keine Rede mehr sein, dass der Akt des *lustrum* als 'Reinigungsfeier' aufgefasst werden dürfte, und der Versuch, in dem Worte selbst den Begriff der Reinigung nachzuweisen, muss als bedenklich gelten.

Und doch lässt sich erkennen, dass die beiden oben unterschiedenen Bedeutungsgruppen von *lustrare* im letzten Grunde auf ein und dasselbe Wort *lustrum* zurückgehen. Die bisherigen Arbeiten über das zensorische *lustrum* sind nämlich von dem Vorurteil geleitet, dass *lustrare* von Rechtswegen 'reinigen' bedeute, *lustrum* somit eine Reinigungsfeier bezeichnen müsse. Dieses Vorurteil haben wir beseitigt, und wenn wir danach den Schlussakt des Zensus wieder ins Auge fassen, so springt der Grund seiner Benennung von selbst in die Augen.

[1] Ebenso wenig von Corssens Konstruktion, der aaO. von *lustrum*, 'da bei demselben feierliche Umzüge stattfinden und Opfer herumgetragen werden', *lustrare* 'wandern' und *perlustrare* 'durchwandern' ableitet, und die Behauptung aufstellt, *illustris* habe mit *lucere* nichts gemein, sondern bedeute eigentlich 'rein'.

Ich brauche nur die Worte der jüngsten Darstellung (Leuze aaO. p. 65) selbst hierherzusetzen: 'Wenn aber die Ermittelungen (des Zensus) abgeschlossen und auf Grund davon die neuen Listen gefertigt waren (*censu perfecto*), dann wurde an einem Tag die ganze Bürgerschaft zusammenberufen und nach der neuen Ordnung gegliedert auf dem Marsfeld aufgestellt. So wurde das Ergebnis der lang dauernden Einzelermittelungen zum Schluss in einem offiziellen Akt zusammengefasst und auch äusserlich sichtbar dargestellt. Dadurch erst wurde der Zensus perfekt .... Wie aber das ganze öffentliche und private Leben der Römer von gottesdienstlichen Handlungen begleitet war, so wurde auch mit diesem Schlussakt des Zensus eine sakrale Handlung verknüpft .... Der Schlussakt bestand also aus zwei Teilen, einem profanen und einem religiösen.' Wäre nicht das vorhin beschriebene Vorurteil gewesen, so hätte Leuze gewiss nicht fortfahren können: 'Das Lustrum kann ursprünglich nur den sakralen Teil der Feier, die Lustration, bezeichnet haben. Sehr bald aber wurde es vom Teil auf das Ganze übertragen'. Denn dann hätte ihm auffallen müssen, dass der erste, profane, Teil, so wie er selbst ihn beschreibt, nichts anderes ist, als eine *mostra*, 'Musterung', 'Schau', und notwendig wäre er von da zu der weiteren Bemerkung gelangt, dass dies ja genau der Begriff ist, der der ersten von uns besprochenen Bedeutungsgruppe von *lustrare* ('beleuchten', 'betrachten' usw.) zugrunde liegt. Das zensorische Lustrum besteht aus zwei Teilen; der Inhalt des ersten ('Besichtigung', 'Darstellung' usw.) wäre mit dem durch *lustrare* 'beleuchten' usw. vorausgesetzten und etymologisch klaren Worte *lustrum* vollkommen bezeichnet; die Versuche, *lustrum* als ursprünglichen Namen für den zweiten, religiösen, Teil zu erklären, sind missglückt. Einer der beiden Teile muss aber dem anderen, bzw. dem Ganzen den Namen gegeben haben. Ich denke, die Wahl ist nicht schwer[1].

Der Zensusschlussakt, von dem die Rechtsgiltigkeit der Zensuslisten datierte, wurde nach Leuzes treffender Bemerkung (aaO. p. 65) 'als die Zusammenfassung des gewissermassen durch eine Rechtsfiktion auf einen Tag konzentrierten Zensus

[1] Die Übertragung der Bezeichnung des profanen Aktes auf den sakralen bzw. auf die ganze Feier macht keinesfalls grössere Schwierigkeiten, als die umgekehrte Übertragung, die man früher annahm; im Gegenteil, sie ist leichter zu verstehen, und der Über-

geschäfts' betrachtet[1]. Diese 'Darstellung' oder 'Schau' des Volkes also ist ursprünglich mit *lustrum*, das genau diese Bedeutung hatte, bezeichnet worden. Das älteste literarische Zeugnis, in dem sich der Ausdruck *lustrum condere* findet, ist die scharfe Antwort, mit der der jüngere Scipio den Asellus abfertigte: *noli mirari (sc. infelix fuisse illud lustrum), is enim, qui te ex aerariis exemit, lustrum condidit et taurum immolavit* (Cic. de or. II 268). Hier wird der zensorische Schlussakt, der dem Zensus die Rechtskraft verleiht, unverkennbar in seine zwei Bestandteile zerlegt, und dabei mit *lustrum condere* der profane bezeichnet. Interessant ist, wie Vergil, der feine Kenner römischen Altertums, das Wort *lustrare* Aen. VI 679 ff. verwendet. Anchises in der Unterwelt *penitus convalle virenti inclusas animas superumque ad limen ituras lustrabat studio recolens omnemque suorum forte recensebat numerum carosque nepotes fataque fortunasque virum moresque manusque*. Die hier gebrauchten Ausdrücke zeigen, wie Norden gut bemerkt, dass dem Dichter das Bild des römischen Zensus vorschwebte; *lustrare* bedeutet 'mustern', und die berühmte Besichtigung der künftigen Helden, die der Dichter folgen lässt, hat man längst als 'Heldenschau' bezeichnet.

Infolge eines in der Religionswissenschaft und Völker-

gang zu der Bedeutung 'Zensusperiode', 'Quinquennium' (Leuze aaO. 65 ff.) vollzieht sich von dem Begriffe 'Musterung' aus natürlich. Dieser Übergang wurde dadurch noch sehr erleichtert, dass *lustrum*, *lustrare* etc. frühzeitig zum Ausdruck des Begriffes *ambitus*, περίοδος überhaupt verwendet worden sind (s. oben). Bei Schriftstellern der Kaiserzeit (vgl. Leuze aaO. 81 ff.) bezeichnet *lustrum* 'Perioden' sehr verschiedener Dauer und wird synonym neben *ambitus* gebraucht (Plin. nat. hist. II 130). Wenn man in derselben Zeit periodisch wiederkehrende Festspiele *lustra* nannte (vgl. Leuze aaO. 80 f.), so geschah dies zweifellos in Anknüpfung an eben diesen Begriff.

[1] Daher, nach Leuzes richtigem Urteil, 'die Wendungen, in denen die Ermittelungen der Bürgerzahl geradezu als Ergebnis des Lustrum hingestellt ist. Im Mon. Ancyr. gebraucht Augustus dreimal (II 3. 5. 8) die Formel: . . . *lustrum feci, quo lustro censa sunt civium capita* . . . . Die gleiche Ausdrucksweise findet sich öfter bei seinem Zeitgenossen Livius, zB. I 44 *milia LXXX eo lustro civium censa dicuntur*. IX 19 *censebantur eius aetatis (sc. Alexandri magni) lustris . . . milia capitum*. Ferner bei Tacitus ann. XI 25 *condiditque lustrum, quo censa sunt* . . . . Häufig auch in den periochae Livii, zB. per. 3 *census bis actus et priore lustro censa sunt civium capita . . ., sequenti —*; ähnlich per. 14. 18. 20'.

kunde verbreiteten Vorurteils gelten religiöse (bzw. magische) Zwecke für den alleinigen Ursprung auch von solchen Einrichtungen, auf die die Praxis des friedlichen und kriegerischen Lebens der Völker mit Notwendigkeit führen musste. Freilich konnten die profanen Einrichtungen bei fortschreitender Entwickelung des Volkes ihre Bedeutung verlieren und nur noch als ererbte Formen fortexistieren. In demselben Masse, wie dies geschah, mussten die religiösen Begehungen, die ursprünglich zu ihrer Weihe und Segnung eingesetzt waren, in den Vordergrund treten. Dadurch darf sich die Geschichtsforschung aber nicht irre führen lassen. Leider ist sie gegenwärtig geneigt, von dem primitiven Menschen gar nichts andres mehr zu erwarten, als Zauberabsichten und -gebräuche. Der profane Akt des Zensus entsprang einer durch die Natur der Verhältnisse gegebenen Notwendigkeit. Nachdem für jeden einzelnen Bürger sein Platz im exercitus bestimmt worden war, musste der exercitus in dieser neuen Ordnung, die von nun an gelten sollte, einmal wenigstens sichtbar erscheinen. Das ist der ursprüngliche Sinn des Zensuslustrum. In zweiter Linie tritt dann, wie sonst, die religiöse Weihung hinzu, die der neuen Organisation den Segen geben soll. Nun kann sich das Volk zerstreuen. Der einmal dargestellte exercitus lebt in der Idee fort[1].

Auch ehe das Heer zum Kampf aufbrach, war in primitiveren Verhältnissen eine Darstellung und Musterung notwendig. K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern (1914) p. 45 scheint mir ganz Recht zu haben, wenn er selbst

[1] Mommsen erinnert auch an die im Staatswesen gebräuchlichen Symbole, wenn er Staatsrecht II[1] p. 306 bemerkt: 'Jene Organisation der Bürgerschaft bis auf weiter, die die Römer mit dem Namen Census bezeichnen, ist ein Rechtsakt, welcher, wie die Mancipation, in einem bestimmten Moment perfekt wird; und das äusserliche Merkmal der Perfektion, das bei der Manzipation das Anschlagen mit dem Kupferstück an die klingende Erzwage ist, ist hier die Vollziehung des Sühnopfers für die in ihrer Gesamtheit auf dem Marsfeld vereinigte und nach der neuen Organisation gegliedert aufgestellte Bürgergemeinde'. Allein eben dieser Vergleich mit der anschaulichen Fiktion eines Kaufes, durch die die mancipatio perfekt wird, zeigt doch, welche Art von Handlung als 'äusserliches Merkmal der Perfektion' für das Zensusgeschäft zu erwarten wäre: nicht ein religiöser Akt, sondern das, was, wie wir sahen, in dem Namen selbst ausgedrückt ist, eine 'Darstellung', 'Besichtigung', 'mostra'.

für die Kriegstänze der Primitiven bezweifelt, dass sie magischen Ursprungs sind: 'Kriegstänze verdanken ihre Entstehung . . . den einfachen natürlichen Lebensverhältnissen. Die Mannschaft zu sammeln, den Kampfeseifer zu wecken, den Mut zu erproben und zu stählen, die Waffen zu prüfen, ein letztes Training vor der Entscheidung, das sind unerlässliche Funktionen jedes Führers einer kleinen Truppe primitiver Menschen. Wurde der Kampf einmal in der Übereilung ohne solche Musterung begonnen, so war sein Ausgang wahrscheinlich ein unglücklicher. Schliesslich mag sich daraus die Vorstellung entwickelt haben, dass der Musterung und dem damit verbundenen kriegerischen Gehaben, dem wilden Tanze, eine magische Kraft innewohne; an sich aber ist dieser Kriegstanz nichts als eine durchaus naturgemässe und zweckdienliche Einrichtung, die noch häufiger kultlich-religiös in Verbindung mit dem Götterglauben als magisch auftritt'. Wir werden uns an diese Worte wieder erinnern, wenn wir die Bedeutung des *Armilustrium* untersuchen werden. Hier soll zunächst die *lustratio exercitus* durch Beispiele anschaulich gemacht werden[1].

Liv. XXIII 35, 5 *consul Romanus Sinuessae, quo ad conveniendum diem edixerat, exercitu lustrato transgressus Volturnum flumen circa Liternum posuit castra.* XXXVIII 12, 2 *vere primo Ephesum consul venit, acceptisque copiis ab L. Scipione et exercitu lustrato contionem apud milites habuit.* Cic. Att. V 20, 2 *in castra veni a. d. VII kalendas Septembris. A. d. III exercitum lustravi apud Iconium.* Hirt. bell. Gall. VIII 52 *legionibusque ex omnibus hibernis ad fines Trevirorum evocatis eo profectus est ibique exercitum lustravit.* Dasselbe geschah mit der Flotte: Liv. XXXVI 43, 2 . . . *cum sex Punicas naves ad auxilium missas accepisset et ab Reginis Locrisque et eiusdem iuris sociis debitas exegisset naves, lustrata classe ad Lacinium altum petit.* Gewiss handelt es sich hier um einen sakralen Akt, der auch in den Berichten häufig klar bezeichnet wird: Cic. div. I 102 *in lustranda colonia ab eo, qui eam deduceret, et cum imperator exercitum, censor populum lustraret, bonis nominibus qui hostias ducerent eligebantur.* Liv. XXXVII 14, 5 *accepta ab Livio classe et sacrificio, ut adsolet, rite facto Aemilius consilium advocavit* (vgl. Tac. ann. XV 26 *tum lustratum rite exercitum*

[1] Vgl. v. Domaszewski, Abhandl. zur röm. Relig. p. 16 ff.

ad contionem vocat). XXIX 27, 5 *secundum has preces cruda exta victimae uti mos est in mare porricit tubaque signum dedit proficiscendi* (vgl. Cic. nat. deor. III 51 *nostri quidem imperatores mare ingredientes immolare hostiam fluctibus consuevcrunt*. Verg. Aen. V 775). Die Griechen, die dies *lustrare* allgemein mit καθαίρειν wiedergeben: Appian. b. civ. V 96 ἐπεὶ δὲ ἕτοιμος ἦν ὁ στόλος, ἐκάθαιρεν αὐτὸν ὁ Καῖσαρ ὧδε· οἱ μὲν βωμοὶ ψαύουσι τῆς θαλάσσης καὶ ἡ πληθὺς αὐτοὺς περιέστηκε κατὰ ναῦν μετὰ σιωπῆς βαθυτάτης· οἱ δὲ ἱερουργοὶ θύουσι μὲν ἑστῶτες ἐπὶ τῇ θαλάσσῃ καὶ τρὶς ἐπὶ σκαφῶν περιφέρουσιν ἀνὰ τὸν στόλον τὰ καθάρσια συμπεριπλεόντων αὐτοῖς τῶν στρατηγῶν καὶ ἐπαρωμένων ἐς τὰ καθάρσια ἀντὶ τοῦ στόλου τὰ ἀπαίσια τραπῆναι. νείμαντες δὲ αὐτὰ μέρος ἐς τὴν θάλασσαν ἀπορρίπτουσιν καὶ μέρος ἐς τοὺς βωμοὺς ἐπιθέντες ἅπτουσι καὶ ὁ λεὼς ἐπευφημεῖ. οὕτω μὲν Ῥωμαῖοι τὰ ναυτικὰ καθαίρουσιν. Für die Lustration vor der Schlacht endlich: Cic. Att I 13, 1 *te arbitror caesis apud Amaltheam tuam victimis statim esse ad Sicyonem oppugnandam profectum*. Wenn aber an der religiösen Bedeutung des Aktes der *lustratio exercitus* (*classis*) kein Zweifel sein kann, so liegt es doch auf der Hand, dass er, ursprünglich wenigstens, genau wie das *lustrum populi* am Ende des Zensus, auch eine profane besass, und dass die Kulthandlung eingesetzt war, um die profane zu segnen. Die gewaltige Demonstration, die Caesar nach Beendigung des gallischen Krieges veranstaltete, indem er sämtliche Legionen aus ihren Winterquartieren nach Trier berief, und dort, wie Hirtius erzählt (s. o.), *lustravit*, ist, wie man sie auch tatsächlich bezeichnet hat, eine 'Heerschau' oder 'Musterung'. Wer die Berichte, in denen die *lustratio* des Heeres bei der Übernahme durch den neuen Feldherrn, vor dem Aufbruch, vor der Schlacht erwähnt wird, liest, ohne Kenntnis von den religiösen Gebräuchen zu haben, wird sie immer mit 'Besichtigung', 'Musterung' übersetzen, und es natürlich und notwendig finden, dass der Feldherr sein Heer in solchen Momenten 'mustert'.

Unter diesem Gesichtspunkt erschliesst sich auch das Verständnis für die Bedeutung des Namens *Armilustrium*. So heisst das Fest der 'Waffenweihe' im Oktober, während die gleichartige Feier im März den Namen *Quinquatrus* trägt. An beiden Tagen zeigen sich die Salier. 'In Gegenwart der ganzen Staatspriesterschaft und unter dem Schalle der Kriegs-

hörner treten sie zusammen mit der vom Tribunus celerum angeführten römischen Knabenreiterei auf, um so einen doppelten Waffenreigen, zu Fuss und zu Pferde, dem Kriegsgott zu Ehren aufzuführen' (Wissowa, Rel. u. Kult.[2] 557. Vgl. 450). Wie Charis. p. 81 die *Quinquatrus* erklärt: *a quinquando, id est lustrando, quod eo die arma ancilia lustrari sint solita*, so fasst man auch das Armilustrium als eine 'Lustration' der Waffen auf, eine Weihung derselben zu Beginn des Kriegsjahres, im März, und eine Sühnung nach seiner Beendigung, im Oktober (Wissowa aaO. 144). Dass die Kulthandlungen diesen Zweck gehabt haben, ist durchaus einleuchtend. Ich erinnere aber an die oben (p. 34) angeführte Bemerkung Beths über die Kriegstänze der Primitiven. Wir haben auch hier zu fragen, ob das Armilustrium ursprünglich nur diesen einen Zweck gehabt hat und nur nach ihm benannt sein kann. Für Varro ist der Reigen selbst das *lustrum*, wenn er das Wort ableitet: *ab lu⟨d⟩endo aut lustro, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati* (de l. l. VI 22); und damit hält er sich an die oben erörterte alte Bedeutungsübertragung von *lustrum*. Mir scheint, seine Erklärung kommt der Wahrheit sehr nahe. Nur müssen wir noch weiter gehen. Der Kriegsbeginn machte ursprünglich eine Musterung, mit der sich ein Waffenreigen naturgemäss verband, notwendig, und ebenso nötig war eine Waffenschau nach Beendigung des Feldzuges. Der Waffenreigen der Salier und der ludus Troiae der bewaffneten Knaben zu Pferde (vgl. die Schilderung bei Verg. Aen. V 548 ff.) ist doch ein richtiges 'Schaustück', eine θέα (vgl. Plut. Cato min. 3), und wenn wir das Armilustrium als 'Waffenschau' übersetzen, so treffen wir nicht bloss die auffälligste und denkwürdigste Seite dieses Festes, sondern zugleich auch die älteste Bedeutung des Wortes *lustrum*[1], durch das es bezeichnet ist. Ebenso wie die nach dem Zensus veranstaltete 'Schau' mit einer Kulthandlung verbunden war, so erhielt auch dieses lustrum die religiöse Weihe, von der Paul. Fest. p. 19 ausdrücklich spricht: *Armilustrium festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant, ac, dum sacri-*

[1] Vgl. die Anspielung auf den ludus Troiae bei Seneca Troad. 777 *nec stato lustri die, sollemne referens Troici lusus sacrum, puer citatas nobilis turmas ages.* Wissowa aaO. 450.

ficarent, tubis canebant[1]. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird es sich nun auch mit dem anderen ähnlich benannten Feste, dem *Tubilustrium*, das der alte Kalender im März und im Mai verzeichnet, ebenso verhalten. Auch hier fiel den Saliern eine wichtige Rolle zu (vgl. Wissowa aaO. 557), wie umgekehrt beim Armilustrium auch die Kriegshörner geblasen wurden. Wir sind leider über die Einzelheiten dieser beiden Feste ganz ungenügend unterrichtet. Die geläufige Erklärung der Alten: *tubi lustrantur (in Atrio Sutorio)* (Varro de l. l. VI 14. Fast. Praen. zum 23. März. Fest. p. 352. cf. Lyd. mens. IV 66 καθαρμὸς σάλπιγγος καὶ κίνησις τῶν ὅπλων) sagt nicht viel. Dass *lustrare* hier nicht mit 'reinigen' übersetzt werden darf, hat die Geschichte des Wortes (s. o.) gelehrt. Gemeint muss sein — denn nur diese Bedeutung hat sich in republikanischer Zeit entwickelt — dass das Opfertier (eine *agna* bezeugt Fest. p. 352 ausdrücklich) um die *tubae* herumgeführt worden ist, ehe man es schlachtete. Davon aber ist das Fest nicht benannt worden. Die älteste Bedeutung von *lustrum* und *lustrare* ergibt auch hier eine vollkommen zutreffende Bezeichnung. Eine 'Darstellung', 'mostra', 'Schau', 'Besichtigung' der *tubae* fand statt: *Tubilustrium*.

Endlich sei im Anschluss an das bisherige ein Wort über den *dies lustricus* erlaubt. Es war der Tag, an dem das neugeborene Kind seinen Namen erhielt (daher *Nominalia* genannt bei Tertull. de idol. 16), bei Knaben der neunte, bei Mädchen der achte (vgl. Macrob. Sat. I 16, 36. Paul. Fest. p. 120. Arnob. III 4. Plut. qu. Rom. 104). Über den Inhalt der Feier wird uns nur mitgeteilt: *infantes lustrantur et nomen accipiunt* (Macrob. und Paul. aaO.), wozu noch die Erwähnung einer Opferhandlung bei Tertull. aaO. kommt. Über die Bedeutung der Feier gibt der Ausdruck *lustrantur* keine genügende Auskunft, denn wir wissen nicht, ob wir darin mehr als den Versuch einer etymologischen Erklärung sehen dürfen, und, da wir den Urheber derselben nicht kennen, ist es auch nicht möglich zu sagen, welchen Begriff er mit diesem Worte verbunden hat. So bleibt man auf Analogieschlüsse angewiesen, wenn man sich eine genaue Vorstellung von der Art und dem Zweck des im Namen ausgedrückten *lustrum* machen will[2].

[1] Die *Equirria*, eine richtige 'mostra', hätten ebensowohl als *lustrum*, *lustratio equorum* bezeichnet werden können.

[2] Vgl. Samter, Familienfeste 62 f. Derselbe, Geburt, Hochzeit

Aber das ist doch direkt bezeugt, dass der *dies lustricus* ein richtiges Familienfest war, dass die Verwandten sich einfanden, und eventuell auf Vorschlag von einem aus ihrem Kreise das Kind seinen Namen erhielt (vgl. Sueton. Nero 6). Es fand also eine 'Darstellung' oder 'Schau' des Kindes statt, und wie auch die Feier des Weiteren verlaufen sein mag, das Zusammentreffen dieses hervorragenden Merkmals derselben mit der ältesten Bedeutung von *lustrum* klärt uns, denke ich, vollkommen über den Grund der Benennung des Tages auf. Es liegt auch gewiss nichts Gewaltsames in einem Vergleich dieses familiären Lustrums mit der von den Zensoren veranstalteten Feier. Die Wichtigkeit der Namengebung ist jedermann bekannt. Das Kind tritt mit diesem Tage gewissermassen erst unter die Menschen ein. Wie die Gemeinde durch den Zensus neu geworden ist, so ist hier wirklich ein neues Wesen entstanden. Beide werden 'dargestellt' und 'besichtigt' (*lustrum*), und bedürfen der religiösen Segnung und Weihe. Wie die letztere vollzogen wurde, wissen wir für den zensorischen Akt genau, während für den *dies lustricus* nur beiläufig von Tertullian eine Opferhandlung erwähnt wird. Dass mit dieser ein *lustrare* im republikanischen Sinn des Wortes verbunden war, das heisst, dass das 'beschaute' Kind von dem Opfertier umführt, oder eher — da es eine häusliche Feier war — von unblutigen Substanzen umtragen wurde, ist durchaus möglich.

Kehren wir nun wiederum zurück zu dem *lustrum populi*, das oben im Zusammenhang mit den Lustrationen des Heeres besprochen worden ist. Was beiden gemeinsam ist, haben wir erörtert. Aber ein grosser Unterschied springt in die Augen. Das Heer, das der Feldherr gemustert hat, zieht sofort gegen den Feind, das neu geordnete und gemusterte Volk dagegen läuft wieder auseinander, und nur rechtlich bleibt die Gruppierung bestehen, festgehalten in den Zensuslisten, die eben durch das *lustrum*, das durch eine Art von Rechtsfiktion den Zensus selbst darstellt, rechtskräftig werden. Diese Listen kommen nach Beendigung des Lustrum in das Aerarium. Wenn nun die Veranstaltung des Zensuslustrum allein mit *condere* bezeichnet wird, so liegt es nahe, eben hierin den ursprünglichen Grund dieser Sonderbenennung zu suchen.

und Tod 3, 2. Deubner in Hastings Encyklop. II 649. Wissowa, Rel. u. Kult.[2] 392, 3 und andere.

Nun lese man, wie die Lex Iulia municip. 156 sich ausdrückt: *isque censor, seive quis alius mag(istratus) censum populi aget, . . . eos libros census* (nämlich die Zensuslisten der cives Romani aus den Municipien etc.) . . . *accipito s(ine) d(olo) m(alo), exque ieis libreis, quae ibei scripta erunt, in tabulas publicas referunda curato, easque tabulas eodem loco, ubei ceterae tabulae publicae erunt, in quibus census populi perscriptus erit, condendas curato.* Desselben Ausdrucks bedient sich Cicero auch bei der Erwähnung ausländischer Archive: Verr. II 4, 140 *Syracusani . . . mihi litteras publicas, quas in aerario sanctiore conditas habebant, proferunt.* Wir brauchen also, um den Ausdruck *lustrum condere* ganz zu verstehen, nichts weiter vorauszusetzen, als dass das Wort für 'Schau', 'Musterung' auf die Listen übertragen worden ist, in denen ihr Resultat niedergelegt war. Eben dies ist aber auch bei dem Worte *census* geschehen, das auch *tabulae censoriae* bedeuten kann (vgl. Hoppe im Thesaurus III 808). Der Bedeutungswandel ist übrigens so naheliegend, dass keine Analogien gesucht werden müssen, um ihn glaubhaft zu machen. Danach wäre also mit dem nur für das Lustrum der Zensoren bezeugten Ausdruck *condere* gerade dasjenige Merkmal bezeichnet, das dieses von den möglichen anderen Lustra unterscheidet.

Lustrum facere kann von jedem Lustrum gesagt werden. In den kapitolinischen Fasten ist es die ständige Bezeichnung des Zensusschlussaktes. Aus den Tabulae censoriae teilt uns Varro de l. l. VI 87 mit, dass die beiden Zensoren losen, *uter lustrum faciat*; unmittelbar darauf bezeichnen dieselben Tabulae den durch's Los getroffenen als denjenigen, *qui lustrum conditurus est.* Beide Ausdrücke gelten für dieselbe Amtshandlung; während aber der erste auch für andere *lustrationes* verwendet werden kann, hat der zweite nur Sinn mit Bezug auf die vom Zensor veranstaltete.

Nun ist allerdings nicht bezeugt, dass derjenige der Zensoren, dem durchs Los die Abhaltung des Lustrum zufällt, auch die Listen abliefert, ja für die Rügeliste wird sogar bezeugt, dass jeder der beiden eine besondere Liste ablieferte (vgl. Mommsen Staatsr. II^3 358). Aber für die Hauptliste hält dies auch Mommsen (aaO.) für unwahrscheinlich, und es scheint doch das Natürlichste zu sein, dass sie aus der Hand desjenigen, der ihr (durch das Lustrum) Rechtskraft verlieh, in

das Archiv überging, worauf der andere Kollege, wenn er ins Aerarium kam, sie nur noch anzuerkennen brauchte. So sagt denn Mommsen selbst p. 412 f.: 'der Zensor, dem die Vollziehung des Akts (nämlich des *lustrum*) zukommt, ... legt (nach dem Opfer, der Ableistung des Gelübdes und der Entlassung des Heeres) das neue Bürgerverzeichnis im Aerarium nieder'. Seine Ausdrucksweise ist um so wertvoller, als er selbst das *condere* des Zensors anders versteht, und doch gerade die Worte braucht, die nach unserer Darlegung den Sinn des lateinischen *lustrum condere* genau wiedergeben.

Ein kurzes Wort noch zum Schluss. Die übertragene Bedeutung '(rituell) umkreisen' hat *lustrare*, wie wir sahen, schon im Anfang der römischen Literatur gehabt. So kann es nicht auffallen, dass schon im Gebet des alten Cato (de agr. 14) die Umführung des Grundstückes mit den zum Opfer bestimmten *suouetaurilia*: *lustrum facere* oder *lustrare* heisst; wie denn auch bei anderen Objekten der Segnung oder Weihung (*urbs*, *colonia*, *Capitolium* usw., vgl. Wissowa, Rel. u. Kult.[2] 342 f. 390 f.) *lustrare* der reguläre Ausdruck für eben diese Kulthandlung ist.

Seit der augusteischen Zeit kann dann *lustrare*, wie gesagt, blosses 'reinigen' bedeuten. Wie sehr man sich aber der ursprünglicheren Bedeutung bewusst blieb, zeigt, neben oben angeführten und manchen anderen Stellen, Calpurn. 5, 28: *tepidos tunc hostia cultros imbuat, hac etiam dum vivit ovilia lustra*. Eine genauere Untersuchung der Bedeutungen von *lustrare* seit dem Ende der Republik würde wahrscheinlich zeigen, dass seine Verwendung in dem einfachen Sinne von *purgare* nicht gar so häufig ist.

Frankfurt a. M. W. F. Otto.

HOMERISCHE GELEGENHEITSDICHTUNGEN

Den Glauben an die Persönlichkeit Homers hat das ganze Altertum zu allen Zeiten unverbrüchlich festgehalten, im Gegensatz zu der Neuzeit. Den Griechen wie den Römern galt Homer als ein Dichterfürst von durchaus individueller, alles überragender Hoheit, als ein leibhaftiger König von Gottes Gnaden im Bereiche der Jünger des Musageten Apollon. Sie wurden nicht müde, über seine Heimat und Eltern, über seine Zeit, seine Lebensumstände und seinen Bildungsgang, über seine Werke und deren Entstehung Nachforschungen anzustellen und sich in das ehrfürchtige Gefühl seiner unvergleichlichen Grösse und einzigen Dichtervollkommenheit tief und nachhaltig zu versenken. Wie ein gottähnlicher Heros erschien er den nachfolgenden Geschlechtern. Viele hielten ihn weit mehr als jeden andern verstorbenen Weltbürger aller der Ehren würdig, welche die Pietät der Hinterbliebenen ihren lieben Toten schuldig zu sein glaubte. Freilich war dieses religiöse Gefühl leichter zu befriedigen als der streng historische Sinn; denn die Gedichte zwar, die unvergänglichen Zeugen göttlicher Begabung, waren vorhanden, aber nicht die zuverlässigen Zeugnisse über ihren Schöpfer. Wer deren bedurfte, der sah sich teils auf die als Homerisch umgehenden Dichtungen, teils auf lokale Berichte angewiesen, also auf zwei Quellen von sehr fragwürdiger Sicherheit. Beiden mangelte von vornherein die gehörige Beglaubigung und beide sanken zusehends an historischem Werte, je eifriger die Bestrebungen wurden, das über dem Leben und Wirken des Dichters schwebende Dunkel zu lichten. Forscher wie Pherekydes, Hellanikos, Ephoros, Alkidamas, Aristoteles u. a. mögen das wohl empfunden haben, scheuten sich aber dennoch nicht, Sagen über Homer als historisch weiterzugeben; und ebenso verfuhren andere, weil sie sich ausserstande sahen, sie durch besser gestützte Nach-

richten zu ersetzen. Wahrheit und Dichtung waren hier längst untrennbar mit einander verwachsen; und so ist es geblieben bis auf den heutigen Tag. Wohl stehen wir jetzt Allem, was die Alten uns Biographisches über ihren grössten Dichter erzählen, ungläubiger oder wenigstens skeptischer als sie gegenüber, und mit Fug und Recht: aber wir dürfen dabei nicht vergessen, dass auch diese Erzählungen verdienen, beachtet und untersucht zu werden; denn alte Sagen sind ein unveräusserliches Stück der alten Geschichte; von und in ihnen lebt die griechische Poesie. Keine andere Sagengeschichte hat sich mannigfaltiger, persönlicher und für die Entwickelung der nationalen Anschauungen lehrreicher ausgebildet als die der Griechen. Bald waren es kriegerische Heroen wie Herakles und Theseus, deren sich der vielgeschäftige Sagenmund bemächtigte, bald friedliche wie Homer und Hesiod. Es ist gar kein vernünftiger Grund abzusehen, warum allein jene, nicht auch diese, einen würdigen Gegenstand philologischer Forschung abgeben sollen.

Eine unter den griechischen Homerbiographien, die sich erhalten haben, zeichnet sich vor allen übrigen durch Originalität, planvolle Einheitlichkeit und Geschlossenheit aus. Ionisch geschrieben beginnt sie mit der Versicherung: Ἡρόδοτος ὁ Ἁλικαρνασσεὺς περὶ Ὁμήρου γενέσιος καὶ ἡλικίης καὶ βιοτῆς τάδε ἱστόρηκε, ζητήσας ἐπεξελθεῖν ἐς[1] τὸ ἀτρεκέστατον. Form und Inhalt haben längst erwiesen[2], dass der vorangestellte Schriftstellername nur ein Pseudonym und die ganze Biographie nur eine literarische Täuschung sein kann, ihrer Fassung nach wohl kaum viel älter[3] als der in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehörende Kirchenvater Tatianos, der sie ohne Bedenken unter die ältesten Quellen περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ

[1] So V, nicht εἰς. Dieselbe Verbesserung ist nach derselben Handschrift vorzunehmen Z. 232. 278. 421. 484. 485.

[2] Mit besonderer Einsicht und Gründlichkeit hat den Beweis geführt Johannes Schmidt, De Herodotea quae fertur vita Homeri (Dissertationes philol. Halenses II 1875 p. 95–219) Der Ansicht Bergks (Griech. Lit. I 443: 'nur der Titel der Schrift ist gefälscht' . . . sie 'gehört wohl noch dem Ende der klassischen Periode an, sie mag kurz vor Ol. 111 verfasst sein') vermag auch ich nicht zuzustimmen.

[3] F. A. Wolf ad Schellenberg, Antimachi rel. p. 119 sq. Die Einwendungen dagegen (zB. bei Welcker Ep. Cycl. I 181) sind nicht stichhaltig, wie J. Schmidt nachgewiesen hat.

Ὁμήρου, γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου, καθ' ὃν ἤκμασεν, rechnet (in Graec. c. 31). Doch wenigstens die von dem Pseudonymus eingelegten Verse, die er für Homerisch ausgibt, ragen sicher weit über die nachchristliche Zeit hinauf. Hierüber kann und wird niemand im Zweifel sein, der bedenkt, dass der eine Teil dieser Dichtungen schon in viel älteren Quellen wiederkehrt, der andere Teil aber in keiner Hinsicht den Verdacht unterstützt, er könnte etwa gar erst dem nämlichen Kopfe oder Zeitabschnitte wie die nüchterne prosaische Umkleidung entsprungen sein. Fast alle diese poetischen Einlagen gibt der Biograph, wie gesagt, für Homerisch aus: dies sind sie zumeist gewiss nicht; aber weder im Inhalt noch in der sprachlichen oder metrischen Form verleugnen sie ihren altertümlichen Ursprung. Nichts von den Eigenheiten oder gar Künsteleien jüngerer Zeiten charakterisiert die Stegreifdichtungen unter ihnen. Wer sie 'Knittelverse' schalt, tat es in völliger Verkennung der unbestreitbaren Tatsache, dass ihre echten Freiheiten durch den Homerischen Hexameterbau gestützt werden, die unechten aber als offenbare Verderbnisse jene abfällige Bezeichnung selbstverständlich noch weniger rechtfertigen können. Die Verkennung ist begreiflich; denn an eingehender Betrachtung hat es diesen Versen bisher überhaupt sehr gefehlt. Gewöhnlich aus ihrem biographischen Zusammenhange herausgerissen und unter dem ebenso willkürlichen wie übel gewählten Titel Ὁμήρου ἐπιγράμματα[1] als Anhängsel den Hymnen beigegeben besassen sie kaum mehr die Fähigkeit, das allgemeine Interesse auf sich zu ziehen und lebendig zu erhalten, ja nicht einmal die, sich gehörig verständlich zu machen; denn alle diese sogenannten Epigramme sind 'Gelegenheitsdichtungen' im vollsten Sinne des Wortes und

[1] Ilgen betitelte seine Sammlung dieser Gedichte διάφορα ποιήματα εἰς τὸν Ὅμηρον ἀναφερόμενα und unterschied ᾄσματα (IV. XIII. XIV), εὐχαί (VI. XI), ἐπιγράμματα (III. VII. IX. XII) und γνῶμαι (I. II. V. VIII. X. XV). Diesen Gruppen teilte er noch einige Strophen zu, welche von dem sogenannten Herodot nicht als Homerisch anerkannt werden. Die ganze Einteilung ist willkürlich und unzweckmässig, weshalb sie auch keine Nachfolge fand. Verwebt in die pseudonyme Lebensgeschichte, wie die fraglichen Dichtungen nun einmal sind, müssen sie ihr auch fernerhin verbleiben, und zwar ohne die Überschriften, die gar keine handschriftliche Gewähr haben und mitunter sogar arge Irrtümer enthalten (zB. IV ὀλοφυρμὸς τῆς τυφλότητος bei Ilgen).

nur dann recht zu verstehen, wenn sie mitsamt der Lebensgeschichte des Dichters, dem sie in den Mund gelegt sind, gelesen werden. So hat es der pseudonyme Biograph gewollt, und darin liegt zugleich die merkwürdigste Äusserung seiner Originalität. Es ist der einzige uns erhaltene Versuch, der sich bemüht, sämtliche von dem Verfasser für Homerisch angesehene Werke zeitlich und örtlich im Leben des Dichters zu fixieren. Solcher Werke bringt er, wenn man die gelegentlich von seinem Homer gesprochenen Strophen hinzurechnet, mehr als irgend ein anderer zusammen (27) und weiss sie mit seiner Erzählung aufs engste zu verflechten. Zum grösseren Teile sind die Gelegenheitsdichtungen nur durch ihn allein auf uns gekommen. Hieraus ergibt sich, wie wichtig es ist, wohl zu beachten, was er uns über Zeit, Ort und Gelegenheit ihrer Entstehung mitteilt; und da er sorgsam auf seiner Hut gewesen ist, sich in Widersprüche zu verwickeln, so hat er damit zugleich gegen das Verfahren protestiert, ihm solche ohne dringenden Anlass unterzuschieben. Leugnen lässt sich ja natürlich nicht die Möglichkeit, dass er den verarbeiteten älteren poetischen Stoff in seine jüngere prosaische Darstellung nicht immer mit richtigem Verständnisse verwoben, vielleicht sogar durch eigenmächtige Änderungen fügsam gemacht haben könnte: allein solcher Argwohn darf nicht ohne die notwendige Begründung gelassen werden, sobald er dazu dienen soll, Bedenken gegen die Treue der pseudonymen Überlieferung zu stützen. Sachlich stimmt jedenfalls die prosaische Umkleidung mit den poetischen Einlagen so wunderbar gut überein, dass diese Einheitlichkeit sich jenen Bedenken als ein Bollwerk von nicht zu unterschätzender Stärke entgegenstellt. Immer muss die Hermeneutik zuerst versuchen, das Überlieferte zu erklären, ehe die Kritik zu dem äussersten Mittel der Verdammnis greifen darf.

Handschriften der pseudonymen Homerbiographie gibt es in Menge, und wir kennen ihre Lesarten bisher noch nicht alle. Wenige Codices benutzte Anton Westermann für seine Βιογράφοι (Braunschweig 1845), bedeutend mehr Thomas W. Allen für das fünfte Bändchen[1] seiner Homerausgabe (Oxford 1912). Dieser hat sie S. 187 ff. nach ihren Siglen alphabetisch

[1] Auf dieses beziehen sich in der Regel meine anonymen Zitate.

aufgeführt mit einer Vorbemerkung, in der es u. a. heisst: 'Librum Herodoteum exhibent codices satis multi, qui cum minime cuncti collati sint, inutile visum est per familias recensere: patebit tamen Herodotum legentibus $Bm^2M^2P^2P^{11}$ cohaerere, vetustissimum P^{10} duo libros Bm^1P^{12} peperisse neque vinculo multo minus arto $A^1E^1V^1$ atque etiam Ma^1Ma^4 amplecti'. Das stimmt nicht ganz; denn in A^1 (saec. XIV) sucht man unsere Herodoteische Biographie vergebens, und alle sonst noch in diesem Stemma aufgeführten Codices gehören nach Allens eigenen Angaben ausnahmslos erst dem 15. Jahrh. an, auch P^{10}, der also sein Epitheton 'vetustissimus' mit Unrecht führt. Bei Westermann (p. V) ist der Parisinus 2766 als 'omnium praestantissimus'[1] hervorgehoben, den Allen mit P^9 bezeichnet und selber richtig ins 14. Jahrh. gesetzt hat. Aus ebendiesem älteren Zeitraume rührt her eine Partie des Cod. Lipsiensis (1275) 32. Westermann unterschied in diesem Codex L^a, die vollständige Biographie, von L^b, dem nach seiner Versicherung erheblich älteren Auszuge, der unter dem Titel Ὁμήρου στίχοι, οὓς ἐπὶ ταῖς πόλεσιν διατρίβων ἔλεγε, ausser dem Anfange der kleineren Ilias nur die sogen. Epigramme aus c. 9. 11. 14. 16 17. 20. 22. 30. 31. 32. 33 mit einer Reihe wichtiger Abweichungen von L^a bietet. Diese wohlbegründete Unterscheidung beseitigte Allen, indem er beide Partien durch die Notation Li zusammenfasste. Ich kann das nicht billigen und kehre daher zu der früheren Signatur zurück, indem ich auf meine unten folgenden Bemerkungen zu XI 4. XIII 7. 10. 19. XIV 9. 14 verweise. Nur L^b (nicht L^a) gesellt sich den besseren Quellen zu, die ich um zwei bisher noch unbenutzt gebliebene vermehren kann: V = Vatican. gr. 305 (aus dem Anfange des 14. Jahrh.) und U = Palatino-Vatican. 310 (15. Jahrh.). Sollte U, wie es mir vorkam, direkt oder indirekt aus V geflossen sein, so würde er seinem jetzt stark verblassten und auch sonst arg beschädigten Archetypus immer noch als brauchbare Aushilfe zur Seite stehen. Jedenfalls wird festzuhalten sein, dass für die Herodoteische Homerbiographie zur Zeit kein älteres und besseres Handschriftenmaterial zur Verfügung steht als L^bP^9V, denen sich noch U zugesellt. Fehlerfrei ist es allerdings auch nicht, wie sich zeigen wird.

[1] Ich habe ihn selbst verglichen und die Varianten im Königsberger Vorlesungsverzeichnisse für den Sommer 1897 S. 10 ff. veröffentlicht.

Exzerptorenmache wie L^b führt uns ferner der letzte Abschnitt des Artikels Ὅμηρος bei Suidas (p. 261, 97 ff.) vor Augen. Er entnahm aus c. 21. 24 der Herodoteischen Biographie einige Angaben über die Tätigkeit Homers auf der Insel Chios, ging dann zu dessen Aufenthalt in Samos (c. 30. 31) über, griff nun zurück auf c. 17—22 und schloss mit Auszügen aus c. 32—36. Aufgenommen hat er die Gelegenheitsdichtungen XI. XII. VI. VIII. IX. X. XIII. XIV. XV[1] und die nicht von Homer verfasste Grabschrift. Der reichhaltigste Variantenapparat zu diesem Suidasartikel liegt gegenwärtig wiederum bei Allen (p. 256 ff.) vor. Nach ihm sind die ältesten Handschriften diese drei: P^4 = Paris. 2626 (12. Jahrh.), P^1 = Paris. 2622 (13. Jahrh.) und O^2 = Bodl. auct. V 53 (14. Jahrh.). Die dritte jedoch gibt nur eine dürftige Epitome, die für meinen gegenwärtigen Zweck kaum in Betracht kommt. An Alter übertreffen mithin P^4 und P^1 alle bisher verglichenen Handschriften der pseudonymen Homerbiographie ohne Ausnahme; und dieser Umstand verleiht dem Exzerpte des Suidas ohne Frage eine grössere Wichtigkeit, als man von vornherein geneigt wäre, ihm zuzugestehen. Es wird sich zeigen, inwieweit dies für die Textkritik der Gedichte ins Gewicht fällt. Hier sei nur soviel bemerkt, dass ich bei näherer Prüfung der einzelnen handschriftlichen Differenzen weit häufiger als alle meine Vorgänger Anlass gefunden habe, der älteren Quelle mehr als der jüngeren Vertrauen zu schenken.

Da die Überlieferung der Homerischen Gelegenheitsdichtungen in dem Herodoteischen Lebensabrisse (H) vielfach von der des Suidas (S) sowie von der sonst noch vorhandenen Tradition recht erhebliche Abweichungen aufweist, so musste einmal der Versuch gewagt werden, nachzuprüfen, was in diesem Widerstreite sich noch als die Grundform der fraglichen Gedichte erkennen lässt. Auf einen solchen Versuch hat der verdienstvolle neueste Herausgeber der Homerbiographien so gut wie vollständig verzichtet: diesem Mangel möchte ich abhelfen[2], in der Regel gestützt auf das reiche

[1] Ausserdem stehen bei Suidas noch die zwei letzten Verse von III, und zwar s. v. αὐτοῦ und als Interpolation im Artikel Μίδας.

[2] Hierauf war mein Augenmerk gerichtet. Dass dem Pseudonymus H immer die Gedichte genau so, wie ich sie gebe, vorgelegen hätten, kann ich selbstverständlich nicht behaupten. Am meisten bezweifle ich es bei dem Midas-Epigramm (III), dessen Rede-

von T. W. Allen selbst gesammelte kritische Material, dessen Einzelheiten meine unten folgenden Ausführungen grösstenteils als bekannt oder wenigstens als leicht zugänglich voraussetzen. Weil H der einzige Zeuge ist, der die Homerischen Gelegenheitsdichtungen vollständig und, wie erforderlich, im biographischen Zusammenhange mitteilt, so muss natürlich von ihm als der Hauptquelle meine Untersuchung ausgehen. H ganz abzuschreiben, ist unnötig: ich kann mich für die prosaische Rahmenerzählung auf eine deutsche Inhaltsangabe beschränken, die sich zwar ziemlich nahe dem Originale anpasst, doch manches beiseite lässt, was mir für den eigentlichen Zweck des vorliegenden Aufsatzes entbehrlich erscheint. Kurz gefasst lautet der Bericht des Pseudonymus etwa folgendermassen.

(H c. 1) Als das ehemals äolische Kyme gegründet wurde, kam unter anderen Auswanderern dahin auch Melanopos (ὁ Ἰθαγένεος τοῦ Κρήθωνος) aus Magnesia, in ärmlichen Verhältnissen. Dort freite er eine Tochter[1] des Omyres, die ihm ein Mädchen, Kretheïs, gebar. Als die Eltern starben, führte die Vormundschaft über die Waise der Argiver Kleanax. (2) Sobald dieser merkte, dass sein Mündel sich heimlich mit einem Manne eingelassen hatte und schwanger geworden war, erzürnte er sich sehr über die Schande und brachte die in Unehre gefallene Kretheïs heimlich fort zu seinem Freunde, dem Böotier[2] Ismenias, nach Smyrna, das damals von den Kymäern gegründet wurde. (3) Einige Zeit darauf ging sie samt anderen Frauen zu einem Feste an den Fluss Meles und gebar hier einen Sohn, der den Namen Melesigenes erhielt. Später verliess sie den Ismenias und ernährte sich und ihr Kind von ihrer Hände Arbeit. (4) Damals lebte in Smyrna Phemios, der die Jugend in Wissenschaften und Musik unterrichtete. Dem vermietete sich Kretheïs zum Verarbeiten einiger Wolle[3], die er von seinen Schülern als Bezahlung empfing; und da sie sich fleissig und gescheit bewies, so heiratete er sie, indem er versprach,

figur er nicht gekannt zu haben scheint. Höchst wahrscheinlich fand er es schon verunstaltet vor, und in anderen Fällen mag die gleiche Annahme berechtigt sein.

[1] θυγατέρα ohne Artikel P^9V.

[2] Zweifelhaft; βιότοιο P^9, βοιώτοιο andere, βοιώτιον V, τὸν βοιώτιον jüngere, was nicht zu λελογχότα passt. Ich vermute βίοτον.

[3] εἰρία P^9V, εἴρια andere; derselbe Akzentwechsel in Γ 388 und sonst. Schwerlich ist die Form ἔρια vorzuziehen.

ihren hübschen und klugen Sohn an Kindesstatt anzunehmen und ordentlich zu erziehen. (5) Bald überflügelte der Knabe alle seine Mitschüler; und als er zum Manne herangereift war, stand er in der Kunst des Unterrichtens um nichts seinem Lehrer nach, der ihm bei seinem Tode alles vermachte. Darauf segnete auch Kretheïs das Zeitliche. Nun leitete Melesigenes die Schule und erfreute sich in Kurzem eines grossen Ansehens unter den Leuten. Smyrna war ein bedeutender Handelsplatz[1]; und wenn die fremden Kaufleute ihr Geschäft beendigt hatten, dann ruhten sie gern bei dem Lehrer aus. (6) Zu ihnen gehörte auch der Schiffspatron Mentes, der nach Getreide von Leukas herüberkam, ein vielunterrichteter (πολυΐστωρ) Mann. Er redete dem Melesigenes zu, seine Schule aufzulösen und mit ihm zu fahren, und dass[2] es für ihn, solange er noch jung wäre, angemessen sein würde, Länder und Städte zu schauen; Lohn und alles Nötige sollte er von ihm bekommen. Melesigenes liess sich überreden; 'vielleicht beabsichtigte er auch schon damals, sich auf das Dichten zu legen'. Kurz, er löste seine Schule auf und ging mit Mentes zur See. Wo er nur hinkam, durchspähte er alles, was landeseigentümlich war, und liess sich Geschichten erzählen; 'wahrscheinlich schrieb er sich sogar von allem das Bemerkenswerte auf'. (7) Aus dem Tyrrhener- und Ibererlande zurückkehrend gelangen sie nach Ithaka: da trifft den Milesigenes das Unglück, dass er schwer an den Augen erkrankt. Mentes muss nach Leukas fahren und lässt seinen Begleiter bei seinem Freunde Mentor, dem Sohne des Alkimos, zur Kur in Ithaka zurück mit der dringenden Bitte, ihn gut zu pflegen; bei seiner Rückkehr werde er ihn abholen. Mentor wartete des Kranken mit Eifer; denn er war ein rechtlicher und gastfreier Mann. Dort erfuhr Melesigenes, als er nachforschte, Näheres über Odysseus. 'Damals, sagen die Ithakesier, sei er bei ihnen erblindet; ich hingegen behaupte, dass er damals gesund geworden, später jedoch in Kolophon erblindet sei; und hierin stimmen auch die Kolophonier mit mir überein.' (8) Als Mentes von Leukas zurück-

[1] Z. 58 lies χώρης mit P^9V; 191 χώρῃ mit P^9V; 347 'Οδυσσείῃ mit V.

[2] Z. 66 ὅτι ist weniger gut beglaubigt als ἔτι τὸ (P^9, ἔτι τὲ V), das vielleicht den Vorzug verdient: 'und es dürfte für ihn angemessen sein, noch Länder und Städte zu schauen, so lange er jung sei'. Korrekter wäre dann allerdings ἄξιον ἂν εἴη.

segelte, legte er bei Ithaka an und nahm den Melesigenes wieder auf. Geraume Zeit fuhren sie zusammen; wie sie dann aber nach Kolophon kamen, ward Melesigenes abermals augenleidend und erblindete. Von hier kehrte er blind nach Smyrna zurück und versuchte es so mit der Poesie. (9) Einige Zeit darnach geriet er daselbst in Not und nahm sich vor, nach Kyme zu gehen. Auf der Reise durch die Hermosebene nach der kymäischen Kolonie Neonteichos gelangt, soll er an einer dortigen Schusterwerkstätte seine ersten Verse (πρῶτα τὰ ἔπεα) hergesagt haben, nämlich diese:

1 αἰδεῖσθε ξενίων κεχρημένον ἠδὲ δόμοιο,
οἳ πόλιν αἰπεινὴν νύμφης ἐρατώπιδος Ἥρης
ναίετε, Σαιδηνῆς πόδα νείατον ὑψικόμοιο,
ἀμβρόσιον πίνοντες ὕδωρ θείου ποταμοῖο
5 Ἕρμου δινήεντος, ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς.

Ausser in H findet sich diese Strophe nur noch unter dem Titel εἰς ξένους am Ende einiger Sammlungen Homerischer Hymnen (H^y) überliefert, ein Beweis, dass mit den letzteren schon frühzeitig die Gelegenheitsdichtungen in Verbindung zu treten begannen. Billigung verdient diese Verquickung trotzdem nicht; denn alle für Homerisch ausgegebenen Hymnen sind an Götter oder Heroen gerichtet, alle Homerischen Gelegenheitsdichtungen aber keineswegs, wie jeder gleich aus dieser ersten Probe ersieht. Über das 15. Jahrh. hinauf lässt sich die Quelle H^y direkt jetzt nicht mehr verfolgen (vgl. Allen p. 92 u. IX ff.); indessen verrät H^y innerlich ebenso wie schon äusserlich seine völlige Unabhängigkeit von unserer Handschriftengruppe H. Mithin liegen uns hier zwei selbständige Abkömmlinge des Originals vor, aus denen wir den ursprünglichen Versbestand wiederzugewinnen trachten müssen, weil keiner von beiden ihn unverfälscht bietet. Mein obiger Text ist das Resultat dieser Erwägung. — Vs. 1 o 546 ξενίων δέ οἱ οὐ ποθὴ ἔσται. α 13 νόστου κεχρημένον ἠδὲ γυναικός. — 2 πόλιν H^yV: πόλου L^bP^pU, ohne Sinn. — νύμφης ἐρατώπιδος ἥρης H^y; κύμην ἐριώπιδα κούρην H, unhaltbar[1], weil nach der Erzählung die Stadt, in welcher der Fremdling sein Bittgedicht spricht, nicht Kyme, sondern Neonteichos ist. Daher wäre Pauws Vorschlag

[1] Ernesti verlangt: 'ἐριώπιδα κούρην refer ad Cymen, a qua urbs nomen habuit, non ad urbem': doch das Verlangen wird durch ναίετε unerfüllbar gemacht.

Κύμης, der vielen Zuspruch fand, wohl annehmbar, machte ihn nicht die tadellose Lesart der Handschriftengruppe H^{V} entbehrlich. Warum sollten die Neoteichiten sich nicht die 'bräutliche' Hera zur Schutzgöttin erkoren haben? Warum könnten sie nicht des Glaubens gewesen sein, dass ihre Stadt der Hera, ihr Fluss dem Zeus heilig wäre? Paus. IX 2, 7 Πλαταιεῦσι δὲ ναός ἐστιν Ἥρας . . . ἐνταῦθα καὶ ἄλλο Ἥρας ἄγαλμα καθήμενον Καλλίμαχος ἐποίησε· νυμφευομένην δὲ τὴν θεὸν ἐπὶ λόγῳ τοιῷδε ὀνομάζουσιν . . . (VIII 22, 2 Temenos, der Sohn des Pelasgos, zog Hera auf, baute ihr drei Tempel in Stymphalos und gab ihr drei ἐπικλήσεις: παρθένῳ μὲν ἔτι οὔσῃ παιδὶ· γημαμένην δὲ τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν τελείαν· διενεχθεῖσαν δὲ ἐφ' ὑτῷδὴ ἐς τὸν Δία καὶ ἐπανήκουσαν ἐς τὴν Στύμφαλον ὠνόμασεν ὁ Τήμενος χήραν. — Das Adjektivum ἐρατώπιδα kehrt wieder in einem römischen Epigramm bei Kaibel Epigr. ex lap. conl. 648, 8 Ἄλκηστιν πινυτῇ, μορφῇ δ' ἐρατώπιδα Λήδην, wozu der Herausgeber anmerkt: 'a Propertio (I 13) Galli amica nominatur *Ioce dignae proxima Ledae*'. Das andere Adj. erklärt Hesychios: ἐριώπιδος· εὐώπιδος. ἐριῶπις· μεγαλόφθαλμος. — 3 ναίετ' ἐς ἄδην ἧς H^{V}; ναίετε Σαρδήνης H. Den Namen des Berges[1] nennt nur noch Steph. Byz. 549, 21: Σαιδηνή, ὄρος Κύμης· τὸ ἐθνικὸν Σαιδηνός, καὶ Σαιδηνή ἡ χώρα. Diesem Zeugnisse[2] steht H^{V} näher als H; denn bei der Verschreibung konnte das ι leicht für ein stummes angesehen und nach alter Unsitte ausgelassen werden, so dass ἄδην entstand. (Lobeck Prolegom. path. 195, 7 vergleicht Σεδήνη ἡ Ἀμαζών bei Theognost. 113, 17 und empfiehlt die Betonung Σαιδήνη: doch ist ihm Lentz Herodian. I 332, 10 nicht gefolgt.) Das wäre der dritte Fall, in welchem H an Güte der Überlieferung sichtlich hinter H^{V} zurücksteht, und er ist zugleich dadurch bemerkenswert, dass die Art der Verderbung in H^{V} auf ein durch mangelnde Lesezeichen hervorgerufenes Missverständnis zurückschliessen lässt, solcher Mangel aber weit eher in alten als in jungen griechischen Manuskripten vorkommt, wodurch H^{V} indirekt an Autorität gewinnt. — B 824 ὑπαὶ πόδα νείατον

[1] Die Biographie erwähnt ihn alsbald noch einmal: ἡ δὲ Σαρδήνη ὄρος ἐστὶν ὑπερκείμενον τοῦ τε Ἕρμου ποταμοῦ καὶ τοῦ Νέου τείχους, ohne Variante.

[2] Das um so weniger unterschätzt werden darf, als dem Verfasser die Herodoteische Homerbiographie bekannt gewesen ist: er zitiert sie s. v. Νέον τεῖχος

Ἴδης. 4 B 825 ἀφνειοί, πίνοντες ὕδωρ μέλαν Αἰσήποιο. — θείου H; ξανθοῦ H^{y}: ersteres passt besser zu dem Verbum. λ 237 von Tyro: φῆ δὲ Κρηθῆος γυνὴ ἔμμεναι Αἰολίδαο, ἣ ποταμοῦ ἠράσσατ' Ἐνιπῆος θείοιο (erinnert an Κρήθων, den Urahnen, und an Κρηθηΐς, die Mutter Homers, sowie an die äolische Abkunft des Dichters, c. 1). — 5 ἕρμου δινήεντος H; ἕβρου καλὰ ῥέοντος H^{y}, unannehmbar. Υ 392 Ἕρμῳ δινήεντι. Steph. Byz. 278, 3 Ἑρμοῦ πεδίον, τόπος πλησίον Κύμης· Ἔφορος ὀκτωκαιδεκάτῃ. — B 741 τὸν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς.

(H) Der Schuster, vor dessen Türe der Blinde seinen poetischen Spruch hersagte, hiess Tychios. Sobald der ihn hörte, beschloss er, den Bittenden aufzunehmen; denn ihn erbarmte des blinden Bettlers. Melesigenes trat ein, setzte sich, und da in dem Laden noch andere anwesend waren, so trug er ihnen seine Poesie vor, nämlich den Auszug des Amphiaraos gen Theben und die Götterhymnen, die er gedichtet hatte[1]; und indem er über das, was die Anwesenden äusserten, seine Ansichten kundtat, erschien er den Hörern würdig der Bewunderung. (10) So lebte denn Melesigenes in Neonteichos von seiner Dichtung. 'Noch bis zu meiner Zeit pflegten die Bewohner den Ort zu zeigen, wo er niedersass und seine Verse vortrug. Sie hielten die Stelle in hohen Ehren; und es wuchs daselbst eine Schwarzpappel, von der sie sagten, sie sei erst entstanden, seit Melesigenes zu ihnen gekommen'. (11) Als er sich einige Zeit darauf wieder in Schwierigkeiten befand und kaum seinen Lebensunterhalt hatte, dachte er daran, fort nach Kyme zu kommen, ob es ihm vielleicht dort besser glücken würde; und im Begriffe, sich auf die Reise zu machen, sprach er folgende Verse:

[1] Z. 112 τήν τε ποίησιν αὐτοῖς ἐπεδείκνυτο, Ἀμφιάρεώ τε τὴν ἐξελασίαν τὴν ἐς Θήβας καὶ τοὺς ὕμνους τοὺς ἐς θεοὺς πεποιημένους αὐτῷ. Offenbar waren beide Werke schon in Smyrna entstanden (nicht erst in Neonteichos, wie zB. Welcker Ep. Cycl. I 19 glaubte; denn das Eintreten, Niedersitzen und Vortragen des Dichters folgt in der Biographie unmittelbar auf einander, gleich nach seiner Ankunft in Neonteichos). Diese ποίησις trug er vor (ἐπεδείκνυτο), nachdem er zuvor draussen seine ersten Stegreifverse gesprochen hatte (Z. 100 εἰπεῖν πρῶτα τὰ ἔπεα) und dann von dem Schuster aufgenommen worden war. Die Ausdrücke sind wohl zu beachten, weil sie zwischen den Dichtungen sowie zwischen ihren Vortragsweisen einen Unterschied machen, von dem weiterhin noch die Rede sein wird.

II αἶψα πόδες με φέροιεν ες αἰδοίων πόλιν ἀνδρῶν·
τῶν γὰρ καὶ θυμὸς πρόφρων καὶ μῆτις ἀρίστη.

Sie stehen allein in H, und zwar ohne Variante. — V. 1 Z 514 ἐβεβήκει καγχαλόων, ταχέες δὲ πόδες φέρον· αἶψα δ' ἔπειτα Ἕκτορα δῖον ἔτετμεν. — αἰδοίων 'rücksichtsvoller' Männer, die gegenüber einem Gaste, zumal einem blinden und armen, ihre heilige Menschenpflicht hilfreich erfüllen; ebenso VI 6 αἰδοίων μ' ελθόντα βροτῶν ὁσίων τε κυρῆσαι. Diese Handlung heisst αἰδεῖσθαι (I 1. VIII 3). schon im Homerischen Epos: Apoll. Soph. 15, 3 ἐντρέπεσθαι, καὶ ἰδίως ἐπὶ τοῦ προσδέχεσθαι τὸν ἱκέτην δι' ἐντροπῆς· 'αἰδεῖσθαι δ' ἱερῆα' (A 23). In passiver Bedeutung steht das Adj. IV 2 αἰδοίης μητρός 'der achtbaren, ehrwürdigen Mutter'. — P 737 πόλιν ἀνδρῶν. — 2 Θ 39 οὔ νύ τι θυμῷ πρόφρονι μυθέομαι. Hym. XXX 7 ὁ δ' ὄλβιος, ὅν κε σὺ θυμῷ πρόφρων τιμήσῃς. O 509 ἡμῖν δ' οὐ τις τοῦδε νόος καὶ μῆτις ἀμείνων.

(H) Von Neonteichos kommt[1] Melesigenes nach Kyme, nachdem er, weil es ihm so am bequemsten war, den Weg durch Larissa gemacht hatte: und wie die Kymäer sagen, dichtet er nun[2] für den König von Phrygien, Midas, den Sohn des Gordias, auf Bitten seiner Schwiegersöhne (oder Schwäger) 'auch das Epigramm, welches noch jetzt auf der zum Andenken an Gordias errichteten Säule geschrieben steht[3] und so lautet':

III χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι.
ἔστ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδης ὅτι τῇδε τέθαπται.

In einer Einladungsschrift der Königsberger Universität[4] habe ich die Grabschrift schon einmal behandelt und kann daher meine jetzige Besprechung auf das Wesentlichste beschränken. Das kleine Gedicht ist, wenngleich nicht in un-

[1] ἀπίκεται P[9]V, nicht ἀπίκετο: zu dem Präs stimmt ποιεῖ Z. 133.

[2] Der Wortlaut lässt nur diese Auffassung zu, nicht die, dass die Inschrift schon in Larissa gedichtet war. Die Kymäer suchten sich durch ihre Sage den Ruhmestitel zu sichern, dass auch bei ihnen eine Homerische ποίησις entstanden sei.

[3] Z. 134 hinter ἐπιγέγραπται haben P[9]VU noch στίχοι τέσσαρες. Die Zahl zwar entspricht genau der Platonischen, aber nicht die Auswahl der Verse. Erstere ist die richtigere.

[4] De Cyclo Homerico dissertatio. Acad. Alb. Regimont. 1905. II.

serer Biographie, so doch in anderen Quellen, wegen seiner eigentümlichen Form Κύκλος benannt und dadurch wichtig geworden für ein vielumstrittenes Gebiet der griechischen Literaturgeschichte. In Betracht kommen hierbei drei Arten des Kyklos: der Homerische, rhetorische und epische[1]. Plato Phaedr. 264[d] führt, die Liebesrede des Lysias tadelnd, die obige Grabschrift als Typus derjenigen Redegattung an, die so unorganisch gebaut sei, dass man sie nach Belieben auch auf den Kopf stellen könne, weil ihr Anfang sich nicht vom Ende unterscheiden lasse[2], die vielmehr beide zusammenfliessen gleichwie in der mathematischen Kreisfigur. Die Namen Homer und Kyklos verschweigt er; doch wissen wir aus sonstigen Berichten, dass die Erfindung jener Redefigur vielfach auf Homer zurückgeführt und ihre Form ausdrücklich mit der Benennung Κύκλος belegt wurde. In der Anthol. Pal. (VII 153) trägt jenes Epigramm die Überschrift: Ὁμήρου, οἱ δὲ Κλεοβούλου τοῦ Λινδίου[3], εἰς Μίδαν. τὸ σχῆμα Κύκλος. Ohne Zweifel ist es die nämliche Dichtungsart, welche Aristoteles Soph. elench. 171[a] 10 im Sinne hat, wenn er den falschen Schluss erwähnt, ὅτι ἡ Ὁμήρου ποίησις σχῆμα διὰ τοῦ Κύκλου (vgl. Anal. post. I 12 p. 77[b] 31 ἆρα πᾶς κύκλος σχῆμα; ἀν δὲ γράψῃ, δῆλον. τί δέ; τὰ ἔπη Κύκλος: φανερόν, ὅτι οὐκ ἔστιν). An Homerischen Ursprung des typischen Epigramms glaubte auch der Verfasser der Schrift περὶ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τοῦ γένους καὶ ἀγῶνος αὐτῶν (c. 15), nannte jedoch zwei Söhne des Midas als die Bittsteller: sie hätten den Dichter mit einer silbernen Schale belohnt, die dieser mit einer passenden Inschrift versah und dem Apollon in Delphi weihte. Bei Suidas s. v. αὐτοῦ wird Homer gleichfalls als Autor bezeichnet. — Entsprechend der metrisch-homerischen gab es zweitens eine ebensolche prosaisch-rhetorische Redefigur, die wiederum auf die Gleichheit von Anfang und Ende eines grösseren Wortgefüges hinauslief. Hermogenes

[1] Selbstverständlich gab es noch andere in der Literatur, zB. den dem epischen ähnlichen, den Suid. s. v. Ἀγαθίας nennt: οὗτος συνέταξε . . . καὶ τὸν κύκλον τῶν νέων ἐπιγραμμάτων.

[2] Lobeck Aglaoph. p. 100 verweist auf die Orphischen Hymnen, die ebenso mangelhaft aufgebaut sind. Man vergleiche ferner A. Rieses Anthologia lat. I p. 92 'Porfirii versus *anacyclici*', vierzeilige Strophen, die immer mit denselben Worten anfangen und schliessen (ähnlich p. 85 nr. 38 ff. und andere Spielereien).

[3] Ähnlich Diog. La. I 89.

π. εὐρ. IV 8 (p. 195, 6 Rabe) κύκλος ἐστὶ σχῆμα λόγου καὶ αὐτὸ ἑρμηνείας ἴδιον κάλλος ἐμπεριέχον. γίνεται δέ, ὅταν, ἀφ' οὗ ἄρξηταί τις ὀνόματος ἢ ῥήματος, εἰς τὸ αὐτὸ καταλήξῃ πάλιν μήτε πτῶσιν ἀλλάξας μήτε σχῆμα μήτε χρόνον μήτε ἀριθμὸν μήτε ἄλλο τι· οἷον 'σοὶ μὲν γὰρ ἦν κλέπτης ὁ πατήρ, εἴ περ ἦν ὅμοιος σοί'[1] . . . εἴρηται δὲ κύκλος ἀπὸ τῶν ἐν τῇ γῇ γραφομένων κύκλων· ὥσπερ γὰρ ἐκείνων διὰ τὸ ἐξ ἴσου πανταχόθεν περιφερὲς ἡ ἀρχὴ ἄδηλος, ὅθεν ἂν ἐθελήσωμεν τεκμήρασθαι οὐ δυναμένων τὴν ἀρχήν, οὕτω δὴ καὶ τούτων. Auch für diesen κύκλος ῥητορικός galt Homer als vorbildlich. Eust. 818, 45 ἐν δὲ τῷ 'θῆκεν ἀνὰ αὐρίκην, δέελον δ' ἐπὶ σῆμά τ' ἔθηκε' (K 466) κύκλου σχῆμα φαντάζεται. εἰ δὲ ἦν 'ἔθηκεν ἀνὰ αὐρίκην', καθαρῶς ἂν ἦν κύκλος ῥητορικός, λήγοντος τοῦ στίχου ὅθεν ἤρξατο. Vgl. 945, 53. 1045, 55. Solche genaue wörtliche Übereinstimmung zwischen Anfang und Ende[2] war, wie das Midas-Epigramm lehrt, bei dem metrisch-homerischen Kyklos nicht erforderlich; hier genügte es, dass der Gedanke sich wiederholte, wenn auch in etwas veränderten Worten. — Die dritte Art endlich ist der ἐπικὸς κύκλος: so nennt ihn Proklos[3] mehrfach in seiner Chrestomathie, und er versteht darunter die bekannte Reihe epischer Gedichte des trojanischen Sagenkreises, von denen er uns Inhaltsangaben hinterlassen hat. Er so wenig wie irgend ein anderer alter Autor schreibt diesen epischen Kyklos insgesamt dem Homer zu: erst die moderne Willkür hat sich dazu verstiegen, ohne einen einzigen haltbaren Grund dafür anführen zu können. Ihre Hauptstützen sind zweien Homerbiographien entnommen: Proklos p. 102, 3 οἱ μέντοι γε ἀρχαῖοι καὶ τὸν Κύκλον ἀναφέρουσιν εἰς αὐτόν, und Suidas p. 258, 43 ἀναφέρεται δ' εἰς αὐτὸν καὶ ἄλλα τινὰ ποιήματα . . . Κεραμίς[4], Ἀμφιαράου ἔξέλασις, παίγνια . . . Κύκλος, ὕμνοι, Κύπρια. Ein unterscheidendes Adjektivum hat Κύκλος an keiner der beiden Stellen bei sich: an der zweiten aber werden neben ihm die Kypria und andere Gedichte aufge-

[1] Demosth. X 73; vgl. Schol Demosth. 208, 28. 385, 7. 17. 20. 430, 30 Dind.

[2] Vgl. χ 293 f. οὔτα . . . οὔτα neben β 72 f. δυσμενέων . . . δυσμενέοντες. κ 28 ἐννῆμαρ . . . ἤμαρ und anderes der Art.

[3] p. 96, 33. 97, 5. 8. 12. ausser ihm Andere, zB. Zoilos bei Athen. VII 277e ἔχαιρε δὲ Σοφοκλῆς τῷ ἐπικῷ κύκλῳ. Vgl. Allen p. 98.

[4] Identisch mit XIII Κάμινος: s. unten.

zählt, welche als Teile des epischen Kyklos bekannt sind: womit will man die Hypothese rechtfertigen, dass hier trotzdem das Korpus des epischen Kyklos zu verstehen sei? dass der Berichterstatter die Torheit begangen habe, die Teile auf ganz gleiche Stufe wie das Ganze zu stellen? Vor solchem Verdachte behütet ihn ja für jeden Nachdenkenden der ältere Berichterstatter, Proklos, in dessen Chrestomathie die Worte standen: ὁ ἐπικὸς κύκλος ἐκ διαφόρων ποιητῶν συμπληρούμενος (p. 97, 5), und von welchem ausserdem Photios bald darauf bezeugt: λέγει δὲ καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰς πατρίδας τῶν πραγματευσαμένων τὸν ἐπικὸν κύκλον. Hieraus folgt, dass Proklos zwei Kyklen unterschied, den epischen und einen nicht näher bezeichneten; den ersten hätten verschiedene Dichter verfasst, den zweiten, wie die Alten meinten, Homer. Er selber war der Meinung: γέγραφε δὲ ποιήσεις δύο, Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν (p. 102, 2), keine anderen. Als 'Homerisch' anerkannte er also von seinen beiden Kyklen nur den zweiten, dem er kein Epitheton gibt. Dies ist ein deutlicher Fingerzeig für das richtigere Verständnis der vorgelegten Suidas-Stelle: der beidemal für 'Homerisch' gehaltene Kyklos ohne Epitheton muss ein anderer sein als der 'epische'. Welcher denn? Nichts liegt näher, als an die Midas-Grabschrift zu denken. Sie galt für ein Werk Homers, ferner für einen Kyklos und drittens für das Prototyp einer eigenen Dichtungsgattung, die mit dem prosaisch-rhetorischen Kyklos in engster Verwandtschaft, mit dem 'epischen' hingegen in gar keiner Beziehung stand. Ihr nahes Verhältnis zur Rhetorik berührt schon Plato unzweideutig; und dass er sie als Beispiel heranzieht, spricht für ihre Bedeutung und rechtfertigt die Biographen, die ihr in den Verzeichnissen 'Homerischer' Werke einen Platz einräumten. Diesen Platz verdiente sie noch aus einem anderen Grunde: sie ist von den erwähnten drei Kyklosarten die einzige, die eine bestimmte Redefigur (σχῆμα λόγου) und doch zugleich ein selbständiges Homerisches Gedicht darstellt. Der etwaige Einwand, dass dasselbe Gedicht bei den Einen Κύκλος heisst, das die Anderen ἐπίγραμμα nennen [1], hält nicht Stich; denn beide Benennungen sind berechtigt und wären es selbst ohne das folgende Zeugnis aus dem Kommentare des Johannes Philoponos zu der ange-

[1] So schon Plato.

führten Stelle der Aristotelischen Analytika (Brandis p. 217ª 44): Κύκλον δέ φησι τὰ ἑπη ἤτοι τὰ ἐπιγράμματα τὰ οὕτω πεποιημένα, οὐχ ὡς τῇ κατὰ τὸ τέλος τοῦ πρώτου στίχου λέξει ἀκολουθούσης τῆς ἀρχῆς τοῦ δευτέρου καὶ τούτῳ τοῦ τρίτου καὶ ἐφεξῆς, ἀλλ' ὡς δύνασθαι τὸν αὐτὸν στίχον καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος ποιεῖσθαι, οἱόν ἐστι καὶ τοῦτο 'χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδου δ' ἐνὶ σήματι κεῖμαι' . . . λέγει δὲ Ἡρόδοτος ἐν τῷ βίῳ τοῦ Ὁμήρου, Ὁμήρου εἶναι τὸ ἐπίγραμμα εἰς Μίδαν τῶν Φρυγῶν βασιλέα. ἢ τοίνυν τὰ τοιαῦτα ἐπιγράμματα Κύκλον φησίν, ἢ Κύκλον λέγει τὰ ἐγκύκλια μαθήματα . . . ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τι Κύκλος ἰδίως ὀνομαζόμενον, ὃ ποίημα τινὲς μὲν εἰς ἑτέρους, τινὲς δὲ εἰς Ὅμηρον ἀναφέρουσι. Dieses speziell Kyklos genannte Gedicht, das Einige dem Homer beilegten und das hier durch ἄλλο τι von den ἐγκύκλια μαθήματα unterschieden wird, kann nach dem ganzen Zusammenhange kein anderes sein als eben jene schon zitierte Midas-Grabschrift, die für solche ἐπιγράμματα (Philoponos spricht ausdrücklich von mehreren) typisch wurde[1]. An die ἐγκύκλια μαθήματα kann Aristoteles natürlich nicht gedacht haben, weil sie weder eine Ὁμήρου ποίησις noch ein σχῆμα λόγου noch ein poetischer Κύκλος sind. Alle drei Eigenschaften gemeinsam besitzt, soweit unsere Kenntnis reicht, einzig und allein die Midas-Grabschrift: sie allein also hatte Aristoteles im Sinne. Das übersahen auch die modernen Erklärer der Aristotelischen Stelle (zB. Bernhardy Griech. Litt.³ II 1 S. 245). — Aus alledem folgt, soviel ich sehe, mit Sicherheit, dass die sehr verbreitete Ansicht, Homer sei ehemals für den Dichter des gesamten epischen Kyklos gehalten worden, durchaus unhistorisch und falsch ist. Meine Schlussfolgerung würde erst dann ins Wanken geraten, wenn sich irgend ein alter Gewährsmann fände, der den ἐπικὸς κύκλος unzweideutig dem Homer zuschriebe. Da dieser Zeuge aber bis jetzt noch nicht entdeckt ist, so meine ich ein Recht zu haben, an seine Existenz auch ferner nicht zu glauben, und halte an der Auffassung des Midas-Epigramms fest, die allein auch für seine Textkritik ein zuverlässiges Resultat verspricht. Aus den Einzelheiten, die bei dieser in Frage kommen, will ich wiederum nur die wichtigeren auslesen, weil jeder sie sich leicht aus den Apparaten von H. Stadtmüller (Anthol.

[1] Anders E. Hiller im Rhein. Mus. XLII 352 A. 1.

gr. 1899 p. 99), T. W. Allen (Hom. V 1912 p. 198) und A. Rzach (Hesiod.[3] 1913 p. 251) ergänzen kann, wo auch die Quellenangaben zu finden sind. — Vs. 1 fehlt in $L^b P^3 U$ und den meisten anderen Hss. von Π, wird aber durch Plato u. a. vollkommen genügend beglaubigt. Wer ihn wegliesse, würde die älteste, ihn bezeugende Autorität ausser Acht setzen. Dies ist nicht der geringfügigste Grund, der gegen Joh. Schmidt (p. 169) spricht. Er meint, dass der Vers samt 2^{ab} für unecht zu halten sei, weil Hermias (zu Plat. Phaedr. p. 231, 16 Couvreur) berichte: ἔξεστι γὰρ τῶν τριῶν στίχων τῶν ἐν τῷ ἐπιγράμματι, ὃν ἂν ἐθέλῃς, προτάξαι . . ., ὅθεν τινὲς τὰ τοιαῦτα ἐπιγράμματα τρίγωνα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὅθεν ἂν ἐθέλῃς δύνασαι ἄρξασθαι. Dreizeilige Epigramme ähnlicher Art sind allerdings τρίγωνα benannt und auch ihre Erfindung ist dem Homer beigelegt worden: Schol. A GT zu Γ 156 τρίγωνον ἐπίγραμμα πρῶτος Ὅμηρος γέγραφε τὸ

οὐ νέμεσις Τρῶας [καὶ εὐκνήμιδας Ἀχαιοὺς
τοιῆδ' ἀμφὶ γυναικὶ πολὺν χρόνον ἄλγεα πάσχειν·
αἰνῶς ἀθανάτῃσι θεαῖς εἰς ὦπα ἐοικεν]·

ἀφ' οἵου γὰρ στίχου τῶν τριῶν ἀρξώμεθα, ἀδιάφορον. Der Midas-Inschrift jedoch spricht die ältere und zuverlässigere Tradition vier Zeilen zu; und diese letzteren sind noch dazu von der besonderen Eigentümlichkeit, die dem rhetorischen Kyklos gleichfalls anhaftet, dem τρίγωνον aber vollständig mangelt. Ich meine die Gedankenübereinstimmung im Anfangs- und Schlussverse Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι — Μίδης ὅτι τῆδε τέθαπται, auf der doch in erster Linie die Terminologie Κύκλος beruht; denn sie ist es ja eigentlich, die den Verskomplex, mit Plato zu reden, ἀκέφαλος und ἄπους macht, indem sie ihn gleichsam in eine Kreisfigur verwandelt, die weder Anfang noch Ende klar erkennen lässt. Man sehe Eust. 397, 16 zu derselben Homerstelle Γ 156 und beachte, dass weder er noch die Scholien von der Identität des Κύκλος und des τρίγωνον sprechen; und die lässt sich meines Wissens überhaupt nicht beweisen, wenigstens schwerlich so, wie Bergk Griech. Lit. I 779 annimmt. Mithin ist äusserlich wie innerlich der erste Vers des Midas-Epigramms ungleich besser geschützt als alles, was gegen ihn ins Feld geführt werden kann. Betreffs der Gruppe Π wird dieses Resultat niemand überraschen, der sich erinnert, wie unzuverlässig dieselbe Quelle sich gleich in der ersten Gelegen-

heitsdichtung erwies. — χαλκῆ die Überlieferung, wie X 470 χρυσῆ die Göttin Aphrodite, die in den Homerhandschriften nie χρυσέη heisst. — Μίδεω Barnes, nach Homerischem Brauch, statt μίδα oder μίδου. — ἐνὶ Philop. — σήματος ἦμαι Agon, der sogen. Dio Prus. XXXVII, Diog. La. — 2 wird noch von Sext. Emp. hypot. Pyrrh. II 37 und adv. math. VIII 184, [Longin.] de subl. 36 und Liban. uov. ἐπὶ Ἰουλιανοῦ I 519 R. angeführt. — ὄφρ' ἂν Plato, Liban.; εὖτ' ἂν Anth. Plan. Σ. — νάῃ Plato, Agon, Sext. 1, Liban., Anth.: ῥέῃ (ῥέοι, ῥέει) die übrigen. — τεθήλῃ Plato, Agon, Anth., Diog.: τεθήλοι (-λει) andere. Nach diesem Verse schieben ein: 2^a καὶ ποταμοὶ πλήθωσι (-μοί γε ῥέωσιν), περικλύζῃ (ἀνακλ-) δὲ θάλασσα und 2^b ἠέλιος δ' (-ός τ') ἀνιὼν φαίνῃ (λάμπῃ, -ποι, -πει) λαμπρά (μακρά) τε σελήνη Agon und in umgekehrter Ordnung Diog.: nur 2^b (ohne 2^a) haben Philop., Anth. Plan. E und (was Allen anzugeben versäumte) die Herodoteische Biographie; dagegen lassen Plato [Dio], Anth. Pal. nebst Plan. M diese zwei Verse weg. Schon äusserlich fällt also, wie jeder sieht, kein günstiges Licht auf den Einschub, und der durchaus zutreffende Grund, den Stadtmüller gegen ihn geltend macht 'versus cycli legem turbantes', bringt ihn vollends zu Fall; denn gerade das, was Plato als charakteristische Eigentümlichkeit des Midas-Epigramms hervorhebt, ὅτι οὐδὲν διαφέρει αὐτοῦ πρῶτον ἢ ὕστατόν τι λέγεσθαι, wird ebenso durch 2^{ab} wie durch 2^b allein rettungslos zu nichte gemacht. Woher diese erweiterte Fassung des Epigramms stammt, lässt sich aus dem Berichte des Diog. I 6, 89 f. über den Lindier Kleobulos entnehmen: καὶ τὸ ἐπίγραμμά τινες τὸ ἐπὶ Μίδᾳ τοῦτόν φασι ποιῆσαι . . . φέρουσι δὲ μαρτύριον Σιμωνίδου ἆσμα (fr. 57), ὅπου φησί·

τίς κεν αἰνήσειε νόῳ πίσυνος Λίνδου ναέταν Κλεόβουλον
ἀενάοις ποταμοῖσιν ἄνθεσί τ' εἰαρινοῖς
ἀελίου τε φλογὶ χρυσέας τε σελάνας
καὶ θαλασσαίαισι δίναις ἀντία θέντα μένος στάλας;
ἅπαντα γάρ ἐστι θεῶν ἧσσω· λίθον δὲ
καὶ βρότεοι παλάμαι θραύοντι· μωροῦ φωτὸς ἅδε βουλά.

Meines Erachtens könnte indessen aus diesem Simonideischen Zeugnisse höchstens das Eine gefolgert werden, dass die Erweiterung des Midas-Epigramms auf Kleobulos zurückgeht, nicht aber, dass Kleobulos der Verfasser des ursprünglichen Epigramms war; denn letzterem mangelt es an jeder

sicheren Berührung[1] mit dem, was Simonides bezeugt. Wieder finden wir H auf Seiten der schlechteren Überlieferung, wenn ihm auch sein jüngster Herausgeber die Zeile 2[1], die alle zu H gehörigen Hss. fortlassen, ohne Zweifel mit Unrecht beigelegt hat. Es ist für die Textkritik der folgenden Gelegenheitsdichtungen dringend nötig, diese ungünstige Erfahrung über die Zuverlässigkeit von H wohl zu beherzigen. — 3 u. 4 hat auch Suidas s. v. αὐτοῦ ausgeschrieben. — πολυκλαύ σ τῳ ἐπὶ τύμβῳ Agon [Dio]. Anth., Suid., ἐνὶ Philop. Den Halbvers übernahmen zwei jüngere Dichter von Grabschriften: Meleager A. P. VII 476 πολυκλαύτῳ δ' ἐπὶ τύμβῳ σπένδω ἀνάμα πόθων und der Anonymus bei Kaibel Epigr. 539, 3 α τάλαν. οἰκτείρω σε πολυκλαύστῳ ἐπὶ τύμβῳ. — 4 ἀγγέλω L^b, finde non male corrigas ἀγγέλλω Hermann; σημανέω Agon. — μίδας Plato [Dio].

(H c. 12) Zu Kyme setzte sich Melesigenes in die Hallen der Alten[2], trug seine epischen Gedichte vor und ergötzte auch im Gespräche die Hörer, unter denen ihm Bewunderer erstanden. Als er nun merkte, dass die Kymäer seine Poesie beifällig aufnahmen, und er mit seinen Zuhörern vertraut wurde, schlug er ihnen vor: wenn sie ihn auf Gemeindekosten verpflegen wollten, würde er ihre Stadt hochberühmt machen. Das war ganz nach dem Wunsche der Zuhörer, und sie ermunterten ihn, in den Rat zu kommen und die Ratsmänner darum zu bitten; auch versprachen sie, ihn zu unterstützen. Jener liess sich überreden; und als der Rat versammelt war, ging er hin, hielt dieselbe Rede über seine Verpflegung wie in den Hallen und setzte sich draussen nieder. (13) Nur einer von den obersten Beamten[3] soll es

[1] Der Versuch, die Homerische χαλκὴ παρθένος mit dem Simonideischen στάλας λίθον zu vereinbaren, ist ein kümmerlicher Notbehelf, kein annehmbares Ergebnis gesunder Exegese.

[2] Z. 141 κατίζων ἐν ταῖς λέσχαις τῶν γερόντων. Vgl. Paus. X 25, 1 ὑπὲρ δὲ τὴν Κασσωτίδα ἐστὶν οἴκημα γραφὰς ἔχον τῶν Πολυγνώτου, ἀνάθημα μὲν Κνιδίων, καλεῖται δὲ ὑπὸ Δελφῶν λέσχη. ὅτι ἐνταῦθα συνιόντες τὸ ἀρχαῖον τά τε ὁπουδαιότερα διελέγοντο καὶ ὁπόσα ἀνθρώπῃ. τοιαῦτ' εἶναι πολλὰ ἀνὰ πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα Ὅμηρος ἐν Μελανθοῦς λοι δορίᾳ πρὸς Ὀδυσσέα ἐδήλωσεν· οὐδ' ἐθέλεις εἰδέναι χαλκήιον ἐς δόμον ἐλθών ἠέ που ἐς λέσχην· σ 328 f.

[3] Z. 160 ist τῶν βασιλέων die bessere Lesart (P^9VU), nicht τῶν βουλευτέων, und dass sie sich sehr wohl halten lässt, behauptet Joh. Schmidt p. 170 mit Recht. Schon Bergk Griech. Lit. I 414 verwies

gewesen sein, der das Gesuch bekämpfte, indem er ausser vielem anderen vorbrachte: wenn sie die Blinden (τοὺς ὁμήρους zu verpflegen beschlössen, so würden sie einen grossen und unnützen Haufen davon haben. 'Von da an setzte sich für Melesigenes von seinem Missgeschicke der Name Homeros fest — denn die Kymäer nennen die Blinden ὅμηροι —, so dass er, der früher Melesigenes hiess, diesen Namen Homeros bekam; und die Fremden verbreiteten ihn, so oft sie seiner Erwähnung taten.' (14) Die Rede des Ratsherrn lief darauf hinaus, den Blinden (τὸν ὅμηρον) nicht zu verpflegen; und so beschloss auch die Ratsversammlung. Der Vorsteher ging hinaus, setzte sich zu dem Dichter und teilte ihm die seinem Gesuche entgegengestellten Gründe sowie den Ratsbeschluss mit. Wie jener das hörte, beklagte er sein Missgeschick in folgenden Versen:

IV οὔ μ' αἴσῃ δῶκε πατὴρ Ζεὺς κύρμα γενέσθαι,
νήπιον αἰδοίης ἐπὶ γούνασι μητρὸς ἀτάλλων,
ἦν ποτ' ἐπύργωσαν βουλῇ Διὸς ἀγλιόχοιο
λαοὶ Φρίκωνος, μάρτων ἐπιβήτορες ἵππων,
ὁπλότεροι μαλεροῖο πυρὸς κρίνοντες Ἄρηα,
Αἰολίδα Σμύρνην, ἀλιγείτονα, πότνιαν ἀκτήν,
ἥν τε δι' ἀγλαὸν εἰσιν ὕδωρ ἱεροῖο Μέλητος.
ἔνθεν ἀπορνύμεναι κοῦραι Διός, ἀγλαὰ τέκνα,
ηθελέτην κλῆσαι δῖαν χθόνα καὶ πόλιν ἀνδρῶν·
οἱ δ' ἀπανηνάσθην ἱερὴν ὁπα, φῆμιν ἀοιδῆς,
ἀφραδίῃ· τῶν μέν τε παθών τις φράσσεται αὐτις,
ὅ σφιν ὄνειδος ἔην, ὃς ἐμὸν διεμήσατο πότμον.
κῆρα δ' ἐγὼ, τήν μοι θεὸς ὑπασε γεινομένῳ περ,
τλήσομαι ἀκράαντα φέρων τετληότι θυμῷ.
οὐδέ τί μοι φίλα γυῖα μένειν ἱεραῖς ἐν ἀγυιαῖς
Κύμης ὁρμαίνουσι, μέγας δέ με θυμὸς ἐπείγει
δῆμον ἐς ἀλλοδαπῶν ἰέναι ὀλίγον περ ἐόντα.

Der Gedankengang ist: Zeus, der das unmündige Kind auf dem Schosse der Mutter aufzog, gab das erwachsene einem harten Lose preis: denn Melesigenes wurde blind aus seinem Geburtsorte in das ungastliche Kyme verschlagen, verlor hier seinen eigentlichen Namen und musste zu der bitteren Erkenntnis kommen, dass selbst seine göttliche Dich-

auf Plut. quaest. gr. 2. Vgl. ausserdem unten XII 3, wo βασιλῆες mit Bezug auf die Grossen von Samos gesagt ist.

tergabe nicht ausreichte, ihn höher zu stellen als den übrigen Haufen blinder Bettler. Doch lebt er der Überzeugung, dass von den Kymäern mancher, der es gelitten, sich überlegen werde, welch eine Schmach für sie derjenige war, der dieses Geschick des Dichters ersann und durchsetzte. Unverständig habe die Stadt die heilige Stimme des Sängers verschmäht; für die Musen und ihn sei hier kein Raum: darum fort in die Fremde! — Vs. 1 ι 52 τότε δή ῥα κακὴ Διὸς αἶσα παρέστη ἡμῖν αἰνομόροισιν. γ 271 κάλλιπεν οἰωνοῖσιν ἕλωρ καὶ κύρμα γενέσθαι. Kaibel Epigr. 683, 3 ἔκυρον, ἣν λάχο[ν αἶσαν]. — 2 μητρός hier doppelsinnig: leibliche und örtliche Urheberin, Kretheïs und Smyrna. Aeschyl. Sieb. 16 τέκνοις τε γῇ τε μητρί, φιλτάτῃ τροφῷ. — 3 ἣν ist nicht zu verwerfen. Wesselings Konjektur ἣ, der mancher zustimmte, klingt, als hätten Phrikons Mannen die Stadt Smyrna nur oder doch in erster Linie für Kretheïs aufgetürmt; und das ist verkehrt. Der Doppelsinn von μητρός, der durch γούνασι und ἐπύργωσαν klar genug zu Tage tritt, kann keinen gegründeten Anstoss erregen, am wenigsten bei einem Dichter. Dass Kyme, ἡ Αἰολιῶτις καὶ Φρικωνίς, 18 Jahre nach seiner eigenen Gründung die Tochterstadt Smyrna ansiedelte, berichtet unser Biograph selber im letzten Kapitel. Vgl. dazu den echten Herodot I 149 αἵδε δὲ αἱ Αἰολίδες· Κύμη ἡ Φρικωνὶς καλεομένη, Λήρισαι, Νέον τεῖχος κτέ. (Schol. P 301 ἔστιν ὁμώνυμος Λάρισσα ἐν Κύμῃ, ἣ ἀπέχει χιλίους διακοσίους σταδίους τῆς Ἰλίου· ἣν φασι τὴν Φρικωνίδα Λάρισσαν). - λ 263 οἳ πρῶτοι Θήβης ἕδος ἔκτισαν ἑπταπύλοιο πύργωσάν τ'. Β 348 Διὸς αἰγιόχοιο. — 4 Pind. Ol. II 106 μάρτυρες ὑπ' ἀνδρῶν. σ 263 ἵππων τ' ὠκυπόδων ἐπιβήτορας. Hym. XVII 5 ταχέων ἐπιβήτορες ἵππων. — 5 ὁπλότεροι durch Komma von dem folgenden Genetiv zu trennen, wie Wolf und Hermann taten, möchte sich kaum empfehlen. Ich verstehe: 'jugendkräftiger als gewaltiges Feuer', und den Schluss: 'entscheidend den Kampf'. Δ 324 οἵ περ ἐμεῖο ὁπλότεροι γεγάασι πεποίθασίν τε βίηφιν. σ 264 ἔκριναν μέγα νεῖκος ὁμοίου πολέμοιο. Β 385 στυγερῷ κρινώμεθ' Ἄρηι. — 6 ποτνιάνακτον fast alle Hss. (ποντιάνακτον U, πολυάνακτον L[a]). Barnes dachte an ποτνιάνακτα, Ernesti an ποντιάνακτα. Gewöhnlich haben die Herausg. sich der Konjektur Piersons ποντοτίνακτον angeschlossen, obgleich das Wort weder belegt ist noch seine Bedeutung ('meererschüttert') sich gerade für unsere Stelle (zumal hinter ἀλιγείτονα) sonderlich

eignet, weil es den lobenden Ton nicht trifft, den der Dichter in diese seine Geburtsstadt feiernden Verse legen will. Äusserlich wie innerlich scheint mir Scaligers Vorschlag πότνιαν ἀκτήν weit vorzüglicher zu sein; denn er kommt der Überlieferung näher, gibt einen tadellosen Sinn und steht mit der Sprache unserer Gelegenheitsdichtungen vollkommen im Einklang: VII 1 πότνια γῆ (welches Hesych. s. v. mit καλὴ γῆ umschreibt). Vgl. I 4 θείου ποταμοῖο. IV 7 ἱεροῖο Μέλητος. 9 δῖαν χθόνα. 15 ἱεραῖς ἐν ἀγυιαῖς Κύμης und besonders Aeschyl. Cho. 722 ὦ πότνια χθὼν καὶ πότνι' ἀκτή. Eur. Ion 872 λίμνης τ' ἐνύδρου Τριτωνιάδος πότνιαν ἀκτάν. — 7 B 307 ῥέεν ἀγλαὸν ὕδωρ. Λ 726 ἱερὸν ῥόον Ἀλφειοῖο. — 8 ἔνθεν ἀπορνύμεναι (aus Hes. Theog. 9. vgl. E 105 ἀπορνύμενον Λυκίηθεν) besagt, dass die Musen sich von Smyrna und seinem Melesflusse entfernten. Sie zogen samt ihrem sterblichen Schützling nach Kyme, um Land und Stadt berühmt zu machen: allein die Kymäer wiesen die göttliche Stimme des Gesanges von sich ab, weil sie mit der Verpflegung des erblindeten Armen keinen Präzedenzfall schaffen wollten, der ihnen einen Haufen ebensolcher Hilfsbedürftigen auf den Hals geladen hätte. Nur dieser Gedanke kann, soviel ich sehe, den drei Versen zugrunde liegen. Dass die gemeinte πόλις ἀνδρῶν hier nicht gleich ausdrücklich mit Namen genannt wird, erklärt sich daraus, dass in dem ganzen Gedichte von keiner anderen Stadt als von Smyrna und von Kyme die Rede ist: und da die erstere soeben erwähnt war, brauchte die letztere, in der sich ja der Dichter und seine Zuhörer augenblicklich noch befanden, nicht näher als höchstens etwa mit einer Handbewegung bezeichnet zu werden. Die Tochterstadt (Smyrna) war dem Klagenden seit seiner Geburt eine mütterliche Pflegerin gewesen, die Mutterstadt (Kyme) jedoch wies ihn als eine Last von sich und mit ihm für immer die Huld der Musen. B 598 Μοῦσαι ἀείδοιεν, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο. 871 Νομίονος ἀγλαὰ τέκνα. — 9 und 10 fehlen in P^1U, offenbar nur aus Versehen. — ἠθελέτην und ἀπανηνάσθην: vgl. Δ 452 f. Hym. Apoll. 456. — Aeschyl. Ag. 631 φάτις πρὸς ἄλλων ναυτίλων ἐκλήζετο. 617 φάτις ἐκλήζετο. Aristoph. Vög. 950 κλῆσον τὴν πόλιν. — Ω 532 ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει. P 737 ἐπεσσύμενον πόλιν ἀνδρῶν. — 10 H 185 οἱ δ' οὐ γινώσκοντες ἀπηνήναντο ἕκαστος. — φῆμιν P^{11} und nach Korrektur V; φήμην einige: φημὶ die meisten. — Für ἀοιδὴν besserte Wolf ἀοιδῆς. ω 200 στυγερὴ δέ τ'

ἀοιδὴ ἔσσετ' ἐπ' ἀνθρώπους, χαλεπὴν δέ τε φημιν ὀπάσσει θηλυτέρῃσι γυναιξί. Euphorion fr. 36, 1 (Schol. Theocrit. X 28) μία φῆμις ἀοιδῶν. — 11 ἀφραδίῃ (aus B 368) gehört ohne Zweifel zum vorigen Verse; dafür spricht der Gedankenzusammenhang und auch die Wortstellung (B 90 αἱ μέν τ'. 145 τὰ μέν τ'. Δ 485 τὴν μέν θ'. E 139 τοῦ μέν τε, immer nach vorausgegangener Pause). Die Mehrzahl der Hss. hat fälschlich den Akkusativ ἀφραδίην und am Ende unepisch αὖθις. — 12 ὅ σφιν ὄνειδος ἔην, ὃς habe ich hergestellt[1] für das unmögliche ὅς (ὅ L^aU) σφιν (φιν Laur. 60, 14 u. 70, 35) ὀνείδεσ(σ)ιν, indem ich annahm, dass hinterher ὃς ausgefallen oder absichtlich weggelassen sei, sobald das ὅ am Anfang in ὅς verdorben und dadurch das zweite Relativum unverständlich geworden war. Andere Besserungsvorschläge verzeichnet Westermann, der ὅς σφιν ὀνειδείῃσιν[2] in den Text setzte. Bei Allen steht ὅς σφιν ὀνείδεσσιν τὸν (ohne die notwendige Angabe, dass τὸν von keiner einzigen Hs. bezeugt ist). Aber diese beiden Dative so nebeneinander sind hier unerträglich, ein Übelstand, den meine ehemalige[3] Vermutung ὅς (oder τίς) σφιν ὀνειδιστῆσιν (oder -τῆρσιν) zwar mildert, doch schwerlich auf befriedigende Weise beseitigt. Eine andere Quelle als die wenig verlässlichen Hss. unserer Biographie steht für dieses Klagegedicht leider nicht zur Verfügung. — διεμήσατο P^9UV; in den Varianten διεδημήσατο und διεδμήσατο (L^a) scheint nichts Brauchbares zu stecken. Ich dachte einmal an διαμήσατο (vgl. Suid. s. v. διαμῆσαι, διαμησάμενος, διαμώμενος), glaube aber doch, dass διαμήδεσθαι sich halten lässt: ein Verhängnis aussinnen und bis ans Ende durchdenken, im vorliegenden Falle bis zu dem Ende, dass der Bruch zwischen dem Bittenden und dem Beschliessenden unvermeidlich war. — 13 θ 498 ὡς ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν. δ 208 γαμέοντι τε γεινομένῳ τε. — 14 ἀκράαντα P^9VU (-τον die meisten anderen), 'fruchtlos'. τ 565 von eitelen

[1] Hermann vermutete ὅ (pro ὅτι) σφιν ὄνειδος ἔσαιεν ἐμὸν δία μήσατο πότμον, 'intelliget se popularibus suis propter meam sortem aeternum peperisse opprobrium'. Das handschriftliche ὀνείδεσ(σ)ιν und mein ὄνειδος ἔην (η wie ι gelesen) liegen nicht zu weit auseinander.

[2] Warum nicht wenigstens ὀνειδείοισιν? nach X 497 χερσὶν πεπληγυῖς καὶ ὀνειδείοισιν ἐνίσσων.

[3] Kritische Miszellen (Königsberger Vorlesungsverzeichnis für den Sommer 1897) S. 13.

Träumen: οἱ ῥ' ἐλεφαίρονται ἐπὲ ἀκράαντα φέροντες. Eur. Bakch. 435 οὐδ' ἄκρανθ' ὡρμήσαμεν. δ 447 μένομεν τετληότι θυμῷ. — 15 N 85 καμάτῳ φίλα γυῖα λέλυντο. 16 Bergk Griech. Lit. I 778 hält es für notwendig, Κύμης in Σμύρνης zu verwandeln: 'Κύμης ist eine ungeschickte und mit dem Eingange des Gedichtes ganz unvereinbare Änderung des Verfassers der Biographie, der willkürlich, aber seinem Zwecke gemäss, den Vorfall auf Kyme übertrug.' Joh. Schmidt p. 172 erklärt dies für ganz sicher. Dass ich anderer Meinung bin, geht aus meinen obigen Darlegungen hervor. In Vs. 8 kann ἔνθεν ἀπορνύμεναι nur auf Smyrna bezogen und so gedeutet werden, dass die Musen diesen Ort verliessen. Wohin begaben sie samt ihrem Dichter sich denn nunmehr? Das bliebe ein für jeden Leser des Gedichtes unlösbares Rätsel, wenn in Vs. 16 ursprünglich Σμύρνης gestanden hätte. Dazu kommt ein noch schwerer wiegendes Bedenken: dass nämlich mit der Vereitelung derjenigen Absicht, welche die Musen ausgesprochenermassen hatten, κλῆσαι δῖαν χθόνα καὶ πόλιν ἀνδρῶν (9), ganz unmöglich Smyrna bedroht werden kann, und zwar deshalb nicht, weil der Dichter dort geboren war, wie er hier (2) selbst bezeugt, und weil er nach dem Berichte seines Biographen (c. 9) ebendort sogar schon den Auszug des Amphiaraos gen Theben und die Götterhymnen verfasst hatte. Für die Entscheidung der vorliegenden Frage ist dies letztere zwar nicht in vollem Umfange notwendig; denn durch die Geburt war der Stadt ihr Ruhmestitel ohnehin gesichert, und er bliebe ihr selbst dann, wenn der Musenschützling sie vor dem Beginne seiner dichterischen Laufbahn verlassen hätte. Indessen steht jeder solchen Einschränkung das eigene Zeugnis des Dichters (8) im Wege, welches dahin zielt, dass ihm bereits in Smyrna die Musen begleiteten, also doch dort schon seine Dichtertätigkeit förderten. Folglich geniesst die Stadt den doppelten Ruhm, die Heimat seiner Person und seiner ersten poetischen Werke zu sein. Anders liegt die Sache für Kyme. In dieser Stadt ist weder der Dichter noch eines seiner Hauptwerke[1] entstanden; ihr bleibt kein derartiger Ruhmestitel, sobald die Musen samt ihrem Schützling ihr den

[1] Nicht einmal der Ursprung des kleinen Midas-Epigramms in Kyme scheint unbestritten gewesen zu sein; denn der Biograph Z 131 schränkt seinen Bericht hierüber mit den Worten ein: ὡς Κυμαῖοι λέγουσι.

Rücken kehren. Die Geschichte weiss überdies nichts davon, dass Smyrna ἄμουσος war, wohl aber weiss sie es von Kyme. Strabo XIII 622 sagt: σκώπτεται δ' εἰς ἀναισθησίαν ἡ Κύμη (dasselbe Steph. Byz. 392, 20), und er erzählt lustige Beispiele von dem Stumpfsinne der Bewohner. Das Sprüchwort ὄνος εἰς Κυμαίαν (Corp. paroem. II 564, 84) deutet ebendahin. Kurzum, nicht allein die überlieferte Lesart in Vs. 16, sondern das ganze Gedicht steht in vollkommenster Übereinstimmung mit dem Berichte des Pseudonymus. Es für ein 'Abschiedsgedicht an die undankbare Vaterstadt Smyrna' auszugeben, sehe ich keine Möglichkeit, geschweige denn die geringste Nötigung. — Φ 64 ὣς ὥρμαινε μένων. Η 25 μέγας δέ σε θυμὸς ἀνῆκεν. 17 ἀλλοδαπῶν L^bP^2VU; -πὸν die meisten, das Hermann, vielleicht mit Recht, vorgezogen hat. Τ 324 ὁ δ' ἀλλοδαπῷ ἐνὶ δήμῳ. Hym. Herm. 456 ὀλίγος περ ἐὼν κλυτὰ μήδεα οἶδας. (H c. 15) Indem Homer von Kyme weg nach Phokäa ging, verhängte er über die Kymäer den Fluch: in ihrem Lande sollte kein berühmter Dichter entstehen, sie zu verherrlichen. In Phokäa lebte er wie bisher, sass in den Hallen und trug seine Epen vor. Damals war im Orte ein gewisser Thestorides, der Kinder unterrichtete, kein braver Mann. Als der die Poesie Homers kennen lernte, redete er ihm ein, er wäre bereit, ihn aufzunehmen und zu verpflegen, falls er die fertigen und zukünftigen Schöpfungen des Dichters stets nach dessen Diktat sich aufschreiben[1] dürfte (16). Aus Not musste Homer darauf eingehen. Während seines Aufenthaltes bei Thestorides dichtete er die kleinere Ilias und, wie die Phokäer sagen, die sogenannte Phokaïs. Sein Gastgeber schrieb sich alles auf, fasste den Entschluss, Phokäa zu verlassen, weil er sich selbst die Dichtungen aneignen wollte, und sorgte nicht mehr in gleicher Weise für Homer. Da äusserte dieser zu ihm:

V Θεστορίδη, θνητοῖσιν ἀνωίστων πολέων περ,
οὐδὲν ἀφραστότερον πέλεται νόου ἀνθρώποισιν.

Vs. 1 θεστορίδη O^2; -δης die übrigen. Υ 87 Πριαμίδη, τί με ταῦτα καὶ οὐκ ἐθέλοντα κελεύεις; — ἀνωίστων und darüber die Glossen ἀπροσδοκήτων ἢ ἀνυπονοήτων P^2. Φ 39 τῷ δ' ἄρ' ἀνώιστον (Hesych. erkl. ἀπροσδόκητον) κακὸν ἦλυθε

[1] ἀναγράφασθαι V mit anderen: ἀναγράψαι P^2U, unpassend, weil Homer damals schon blind war.

δῖος Ἀχιλλεύς. — 2 ἀφραστότερον mit Attica correptio wie Ἀφροδίτη und ἐπιφράσσετ' in den Homerischen Epen. Hesych. ἄφραστον: ἀπρονόητον. — νόου L^b P^9 V; die schlechte Variante νόον ist verbreiteter. Apoll. Rh. II 182 ἱερὸν νόον ἀνθρώποισιν.

(H) Thestorides begab sich von Phokäa nach Chios, wo er eine Lehranstalt einrichtete, die Dichtungen, die er für die seinigen ausgab, vortrug und viel Lob und Gewinn erntete. Unterdessen fristete Homer sein Leben weiter in Phokäa von seiner Poesie. (17) Nicht lange darauf kamen dorthin chiische Kauffahrer; und als sie Homers Gedichte gehört hatten, teilten sie ihm mit, in Chios weilte ein Schullehrer, der ebendieselben vortrüge unter starkem Beifall. Da merkte Homer, dass es wohl Thestorides wäre, und sann darauf, nach Chios zu kommen. Zum Hafen herabgestiegen, traf er zwar kein Fahrzeug nach Chios an, aber eines, das nach Erythrä wollte; und da die Schiffer bereit waren, ihn mitzunehmen, stieg er ein, setzte sich und sprach die folgenden Verse:

VI κλῦθι, Ποσείδαον μεγαλοσθενές, ἐννοσίγαιε,
εὐρυχόρου μεδέων ἠδὲ ξανθοῦ Ἑλικῶνος·
δὸς δ' οὖρον καλὸν καὶ ἀπήμονα νόστον ἀρέσθαι
ναύταις, οἳ νηὸς πομποὶ ἠδ' ἀρχοὶ ἔασι.
δὸς δ' ἐς ὑπώρειαν ὑψικρήμνοιο Μίμαντος
αἰδοίων μ' ἐλθόντα βροτῶν ὁσίων τε κυρῆσαι·
φῶτά τε τισαίμην, ὃς ἐμὸν νόον ἠπεροπεύσας
ὠδύσατο Ζῆνα ξένιον ξενίην τε τράπεζαν.

Hiermit beginnt die Paralleltradition im Artikel Ὅμηρος bei Suidas (S). Da sein ganzer Auszug aus der Herodoteischen Biographie (H) ersichtlich nur aus Interesse für die von ihm ausgewählten poetischen Einlagen Homerischer Gelegenheitsdichtungen gemacht ist, so erhöht sich dadurch seine Bedeutung für deren Textkritik ganz wesentlich. Jedem einzelnen von diesen Gedichten, die er abschrieb, schickte er eine kurze, mitunter recht flüchtige, prosaische Bemerkung über den Anlass seiner Entstehung voran, meist mit den eigenen Worten von H. Gleich der Anfang seines Exzerptes zeigt, dass bei ihm tatsächlich das poetische Interesse überwog, nicht das biographische; und dasselbe beweist die gestörte Anordnung, von der schon oben die Rede war. Seine Abweichungen von der H Überlieferung unserer Hss. sind zahlreich; offenbar rühren sie aus anderer Quelle her. Damit ist ihr Anspruch auf sorgfältige Berücksichtigung genügend

begründet und sichergestellt, um so mehr, als die vorhandenen Hss. von S in frühere Zeit hinaufreichen als die von H. Auch die Übereinstimmungen zwischen beiden Gruppen steigen hierdurch an Wert. Das Alles darf ein vorsichtiger Kritiker nicht aus den Augen verlieren, so wenig es auch bisher mit gebührender Aufmerksamkeit beachtet wurde. Schon das obige Gedicht offenbart eine bemerkenswerte Überlegenheit von S über H. — Vs. 1 und 3 s. unten XI 1, ferner γ 55 κλῦθι, Ποσείδαον γαιήοχε, und 60 δὸς δ'. Hym. VIII 9 κλῦθι, βροτῶν ἐπίκουρε, und 16 δός, μάκαρ. — ποσείδαον S; ποσειδάων meistens H (auch P^{3} V). Dieselbe fehlerhafte Variante in jener Odysseestelle, ferner in Ξ 357. Υ 115 und sonst. — Υ 20 ἔγνως, ἐννοσίγαιε. — Β 498 εὐρύχορον Μυκαλησσόν. Γ 276 Ζεῦ πάτερ, Ἴδηθεν μεδέων. — Das von H S einhellig gebotene Epitheton ξανθοῦ suchte Ruhnken durch ζαθέου[1] zu verdrängen; manche Herausgeber sind ihm gefolgt, auch Baumeister, obwohl er in seiner grösseren Ausgabe der Homerischen Hymnen Veranlassung fand, sich mit dem gleichfalls dem Poseidon geltenden Verse XXII 3 πόντιον, ὅς θ' Ἑλικῶνα καὶ εὐρείας ἔχει Αἰγάς, auseinanderzusetzen. Das schon bei Homer vorkommende Beiwort des Gottes (Υ 404 Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα) hätte allein genügt, vor jener Änderung zu warnen. Wovon es herkäme, wussten freilich schon die Gelehrten des Altertums nicht. Am liebsten dachten sie dabei an das achäische Ἑλίκη (s. die Scholien). Dagegen wandte Aristarch mit Recht ein, dass dann das Adj. Ἑλικήιος heissen müsste; Ἑλικώνιος könnte nur von Ἑλικών herkommen, wäre übrigens wohl zu begreifen, ἐπεὶ ἡ Βοιωτία ὅλη ἱερὰ Ποσειδῶνος (Et. M. 547, 16). Dass Aristarch das Wort 'von dem böotischen Berge' Ἑλικών abgeleitet habe, wie E. Rohde (Kl. Schriften I 29) behauptet, geht aus dem Berichte keineswegs mit Sicherheit hervor, da es ausser dem Berge noch einen Fluss Helikon in Böotien gab: Nonn. Dion. XIII 70 Θεσπιέων τε πόληα βαθυκνήμους τε Πλαταιὰς ὑδρηλήν θ' Ἁλίαρτον, ὀρεσσιχύτου ποταμοῖο χεύμασι μεσσατίοισι μεριζομένην Ἑλικῶνος. Merkwürdigerweise ist auch an dem zweiten der berühmten Musensitze, in Pierien nämlich, ein Fluss namens Helikon nachweisbar, der in der Orpheus-Sage eine wichtige Rolle spielt: Paus. IX 30, 8

[1] Dass dieses Wort sogar oben I 4 für θείου eingesetzt wurde, ist vollends zu missbilligen (ebenso Wolfs aus H^{2} entnommenes ξανθοῦ).

ῥεῖ δὲ καὶ ποταμὸς Ἑλικών· ἄχρι σταδίων ἑβδομήκοντα πέντε προελθόντι τὸ ῥεῦμα ἀφανίζεται τὸ ἀπὸ τούτου κατὰ τῆς γῆς· διαλεῖπον δὲ μάλιστα δύο καὶ εἴκοσι στάδια ἄνεισι τὸ ὕδωρ αὖθις, καὶ ὄνομα Βαφύρας ἀντὶ Ἑλικῶνος λαβὼν κάτεισιν ἐς θάλασσαν ναυσίπορος. Warum sollte Poseidons Beiname Ἑλικώνιος nicht von einem dieser Flüsse hergenommen sein? Stimmt dazu und zu dem bekannten Flusse Xanthos nicht jenes angefochtene ξανθοῦ ganz vortrefflich? Das erstgenannte Epitheton εὐρυχόρου stellt dem jedenfalls kein Hindernis in den Weg, da es, wie die Lexika nachweisen, von Land und Meer, Städten und Wegen gebraucht wurde und in die allgemeine Bedeutung 'umfangreich, geräumig, breit' übergegangen war, also für einen grösseren oder gar schiffbaren Fluss (ναυσίπορος) ebensogut passte. Ob Aristarch gerade an den böotischen Flussnamen dachte, bleibt zweifelhaft; was er aber (oben) von der Beziehung Böotiens zu Poseidon aussagt, wird durch die von Paus. IX 29, 1 aufbewahrten Verse des Hegesinous und durch andere Zeugnisse als richtig erwiesen. In jedem Falle wäre es voreilig, dem 'gelblichen Helikon' sein Beiwort rundweg abzustreiten, der es mit demselben Rechte geführt haben könnte wie der 'flavus Tiberis' das seinige. — 3 ε 268 οὖρον δὲ προέηκεν ἀπήμονά τε λιαρόν τε. — ἀρέσθαι S; ἰδέσθαι H: ersteres passt besser zu οὖρον; vgl. noch XIII 4 Δ 95 πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο. — 4 θ 162 ἀρχὸς ναυτάων οἵ τε πρηκτῆρες ἔασι. — 5 Υ 218 ὑπωρείας ὤκεον πολυπίδακος Ἴδης. Aeschyl. Prom. 421 ὑψίκρημνον οἳ πόλισμα Καυκάσου πέλας νέμονται. — 6 αἰδοίων S; αἰδοῖον H: vgl. zu H 1. — μ' ἐλθόντα H; μετελθόντα S. — Hym. Demet. 188 καί ῥα μελάθρου κῦρε κάρη. — 7 X 20 ἦ σ' ἂν τισαίμην. ν 327 ἵν' ἐμὰς φρένας ἠπεροπεύσῃς. — 8 Σ 292 ἐπεὶ μέγας ὠδύσατο Ζεύς. ξ 389 Δία ξένιον δείσας. 158 ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα. Vgl. ferner oben I 1 und unten VIII 3 f. — τράπεζαν S; τραπέζην H (ausser L^b P^9).

(H c. 18) Nach glücklicher Seefahrt erreichte man das Gebiet von Erythrä. Tags darauf bat Homer, jemand von den Schiffern möchte ihn nach der Stadt führen. Das geschah. Auf dem Marsche merkte er, wie rauh und bergig das Land war, und brach in die Verse aus:

VII πότνια γῆ, πάνδωρε, δότειρα μελίφρονος ὄλβου,
ὡς ἄρα δὴ τοῖς μὲν φωτῶν εὔοχθος ἐτύχθης,
τοῖσι δὲ δύσβωλος καὶ τρηχεῖ', οἷς ἐχολώθης.

Sie sind allein in H erhalten, und selbst in dieser Quelle mangelt Vs. 1 mehreren Hss. (L^b P^2 V haben ihn). — πότνια γῆ] vgl. zu IV 6. — Kleanthes Hym. auf Zeus 31 ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε. — Die zweite Vershälfte verstösst gegen die von Hermann Orph. p. 692 ff. ausführlich besprochene Regel, nach welcher die beiden Kürzen des Daktylus im vierten Fusse durch keinen Einschnitt getrennt werden dürfen, am allerwenigsten so, dass das erste Wort ein Amphibrachys ist. Nun gewähren ja allerdings diese Gelegenheitsdichtungen wegen ihres geringen Umfanges uns keinen genügenden Einblick in die metrische Technik des Verfassers: immerhin wurde ein derartiger Verstoss gegen den Wohllaut sogar von nicht geschulten Dichtern ängstlich genug vermieden, dass mir ein Zweifel an der Echtheit jener Lesart — zumal im Hinblick auf die grossen Mängel der Überlieferung H — nicht unberechtigt erscheint, um so weniger, als der Fehler sich leicht durch μελίφρων ολβοδότειρα umgehen liess[1]. Indessen bei Homer kommen doch manche Ausnahmen von der Regel vor (zB. Ψ 587 ἄνσχεο νῦν· πολλὸν γὰρ ἔγωγε νεώτερός εἰμι. η 192 μνησόμεθ', ὡς χ' ὁ ξεῖνος ἄνευθε πόνου καὶ ἀνίης, so dass hier möglichenfalls eine gesuchte Altertümlichkeit vorliegen könnte. Meine Sammlung von Parallelstellen zeigt ohnehin eine weitgehende Abhängigkeit dieser poetischen Kleinigkeiten von den grossen Epen Homers. — 2 Bakchylides bei Athen. V 178^b αὐτόματοι δ' ἀγαθῶν δαῖτας εὐόχθους ἐπέρχονται δίκαιοι φῶτες. — 3 Krinagoras A. P. VII 401. 1 τήνδ' ὑπὸ δύσβωλον θλίβει χθόνα φωτὸς ἁλιτροῦ ὀστέα. κ 417 τρηχείης Ἰθάκης. ι 33 μή τι χολωθῇς.

(H) In die Stadt der Erythräer gekommen, erkundigte sich Homer nach der Seefahrt gen Chios; und einen von denen, die ihn in Phokäa gesehen hatten und der hinzutrat, bat er, mit ihm zusammen ein Schiff aufzusuchen, damit er nach Chios übersetzen könnte. (19) Aus dem Hafen jedoch war eben keines zur Abfahrt bereit, und so führt der Begleiter ihn dahin, wo die Kähne der Fischer ankern; und wie er auf einige stösst, die im Begriffe stehen, nach Chios überzusetzen, bittet er sie, den Homer aufzunehmen. Jene aber

[1] Eur. Bakch. 419 ολβοδότειραν Εἰρήναν (572 τὸν εὐδαιμονίας βροτοῖς ολβοδότην). Orph. Hym. LX 11 (ὦ Χάριτες) ἔλθοιτ' ολβοδότειραι (XXVII 9 an die Göttermutter: σὲ δ' ὀλβοδότιν καλέουσι. LXVIII 9 ὀλβοδότης Πλοῦτος).

fuhren ab, ohne ein Wort zu erwidern. Da rief ihnen der Dichter die Verse nach:

VII ναῦται ποντοπόροι, στυγερὴν ἐναλίγκιοι ἄτην
πτωκάσιν αἰθυίῃσιν, ἰὸν δύσζηλον ἔχοντες,
αἰδεῖσθε ξενίοιο Διὸς σέβας ὑψιμέδοντος·
δεινὴ γὰρ μετόπισθεν ὅπις Διός, ὅς κ᾽ ἀλίτηται.

Vs. 1 B 771 ἐν νήεσσι κορωνίσι ποντοπόροισι. Eur. Hek. 113 τὰς ποντοπόρους δ᾽ ἔσχε σχεδίας. Mosch. II 49 θηεῦντο δὲ ποντοπόρον βοῦν. — στυγερῇ ἐναλίγκιοι ἄτῃ H; στυγερῇ ἐναλίγκιοι αἴσῃ S: ich habe den Akkusativ geschrieben, gestützt auf T 250 Ταλθύβιος δέ, θεῷ ἐναλίγκιος αὐδήν, um den unerträglichen Zusammenstoss mit dem folgenden Dativ zu verhüten; denn die furchtsamen Tauchervögel haben zwar eine Ate (eben ihre übertriebene Furchtsamkeit), sind aber keine Ate, können ihr folglich auch nicht parallel gestellt werden. Die Schiffer werden nicht wegen ihrer Ängstlichkeit mit der abscheulichen Ate, sondern in Anbetracht ihrer abscheulichen Ate mit den ängstlichen Tauchervögeln verglichen. ἄτην 'Betörung'[1] verdient vor αἶσαν 'Schicksal' den Vorzug, weil die Schiffer zwar selbst Schuld tragen an ihrer törichten Verblendung, aber nicht an ihrem Geschick. A 411 γνῷ δὲ καὶ Ἀτρεΐδης εὐρυκρείων Ἀγαμέμνων ἣν ἄτην, ὅ τ᾽ ἄριστον Ἀχαιῶν οὐδὲν ἔτισε. Als Blinder war Homer ein θεοβλαβής, und abergläubisches Volk geriet leicht in Angst, dass die Berührung mit einem so von Gott gezeichneten Menschen Unglück bringen könnte. Z. 322 tadelt der Chier von Bolissos seinen Hirten Glaukos, dass er so unverständig gewesen, den Blinden aufzunehmen und zu verpflegen. — 2 πτωκάσιν S: πτωχάσιν (-χεῦσιν H: X 310 πτῶκα λαγώς. — αἰθυίῃσιν ἰὸν S; αἰθυίῃσι βίον H. Vorgeschwebt hat namentlich Aeschyl. Ag. 834 δύσφρων γὰρ ἰὸς καρδίαν προσήμενος (547 πόθεν τὸ δύσφρον τοῦτ᾽ ἐπῆν στύγος φρενῶν; Soph. O. C. 202 ὦμοι δύσφρονος ἄτας, seiner Blindheit) und daneben η 307 (Paroemiogr. gr. II 373, 29) δύσζηλοι γάρ τ᾽ εἰμὲν ἐπὶ χθονὶ φῦλ᾽ ἀνθρώπων, Schol. H κακόζηλοι, T κακούργον γὰρ ὁ ζῆλος καὶ ἐπὶ ψόγου τίθεται. Plut. Alex. 9 ἡ τῆς Ὀλυμπιάδος χαλεπότης, δυσζήλου καὶ βαρυθύμου γυναικός. Der Sinn ist: 'die

[1] Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 415: 'Unglück, Unseligkeit, Unsal (ἄτη) nannte der Grieche jeden Zustand des Geistes, da der Geist, was seines Wesens ist, in freier Bewegung, Umsicht, Entschluss gehemmt ist, jeden unfreien Geisteszustand'.

ihr böswilliges Gift in euch traget'. Die andere, fast von allen Kritikern bevorzugte Lesart ('aemulam vitam habentes' Ernesti) passt nicht in den Zusammenhang. Aus ihrem stummen Eifer, sich schleunig davonzumachen, schliesst Homer auf die κακοζηλία ihrer giftigen Gesinnung. — 3 αἰδεῖσθε] vgl. I 1. II 1. — ξενίοιο] vgl. I 1. VI 8. In ihrer Furcht vor dem Blinden haben die Schiffer sogar das göttliche Gebot der Gastlichkeit missachtet. — Hes. Theog. 529 Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος. — 4 Was ich in den Text gesetzt habe, beruht auf einer Konjektur Hermanns; μετόπισθεν ὅπις ξενίου διὸς ὅς S (nach Allen p. 263 Z. 134 mit den Varianten μετόπισθεν ὅπις ξενίου (-ίων) ὅς und μετόπισθε ξενίου διὸς ὅς; metrisch richtiger μέτοπις (μετ' ὅπις P² V) ξενίου διὸς ὅς H. Letzteres (mit der Änderung von Barnes μέτ' ὅπις ist zur Vulgata geworden. Nach meiner Überzeugung hätte dies Hermanns Vorschlag weit eher verdient. Ein Kompositum μέτοπις gibt es nicht und kann es auch nicht wohl gegeben haben, weil der präpositionelle Begriff darin aller Klarheit und inneren Notwendigkeit entbehrt[1]. Schreibt man hingegen μετ' (oder gar μέτ') ὅπις, so kann die Präposition nur für μέτεστιν stehen, für ein Verbum also, das seiner Bedeutung nach gar nicht hierher gehört. Diese Schwierigkeit räumt jene Konjektur Hermanns glatt und schön aus dem Wege — glatt, sage ich, weil die Hauptsache, μετόπισθεν ὅπις, ohne weiteres aus Suidas zu entnehmen ist, wo das gestörte Versmass weiterhin noch mit aller Deutlichkeit die ungehörige Überladung durch einen Eindringling erkennen lässt. Der Eindringling war aber nicht διὸς, wie manche Abschreiber von S, auch nicht ὅπις, wie andere ebenda und in H annahmen, sondern offenbar ξενίου, das sich aus dem vorigen Verse einschlich. Streicht man dies aus S, so ist Metrum und Sinn in schönster Ordnung. Wie leicht sich solches Herübernehmen aus einem Verse in den anderen einstellen kann, würde keines Beweises bedürfen: allein da gerade in der Nähe ein besonders lehrreicher Fall zu finden ist, so will ich ihn doch nicht unerwähnt lassen. Den Vers VI 8 ὠδύσατο Ζῆνα ξένιον ξενίην τε τράπεζαν haben einige Angehörige der Gruppe S mit VIII 3 αἰδεῖσθε ξενίοιο Διὸς σέβας ὑψιμέδοντος folgendermassen verquickt: ὠδύσατο Ζῆνα ξένιον ξενίοιο Διὸς σέβας ὑψιμέδοντος. Beide Beispiele sind

[1] Neben ὀπίζομαι existiert kein μετοπίζομαι.

für die Beurteilung von S wichtig; denn von überlegter, absichtlicher Änderung sind beide augenscheinlich gleich weit entfernt[1]. — Ω 436 μή μοί τι κακὸν μετόπισθε γένηται. Π 388 θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες. Ω 586 Διὸς δ' ἀλίτηται ἐφετμάς.

(H) Widriger Wind zwang die ungastlichen Fischer, ebendahin, von wo sie ausgefahren, zurückzueilen. Homer sass an der Brandung, und als er sich von ihrer Rückkehr vergewissert hatte, sprach er so: 'Fremdlinge, euch hat der Wind erfasst, der euch entgegen ist; nehmt mich doch jetzt noch auf, und die Fahrt wird euch gelingen'.

Die Ansprache ist allein in H erhalten und zwar ausnahmsweise in Prosa: ὑμᾶς, ὦ ξένοι, ἔλαβεν ὁ ἄνεμος ἀντίος γενόμενος· ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν με δέξασθε, καὶ ὁ πλοῦς ὑμῖν ἔσται. Hieraus machte Barnes:

ὑμέας, ὦ ξεῖνοι, ἄνεμος λάβεν αντίος ἐλθών·
ἀλλ' ἐμὲ νῦν δέξασθε, καὶ ὁ πλόος ἔσσεται ὑμμιν.

Er fand Zustimmung bei vielen Herausgebern, sogar bei G. Hermann, der an den Versen nur ἀλλ' ἔτι νῦν und ὔμιν änderte. Ich glaube nicht, dass die Umwandlung der Prosa in Hexameter zu billigen ist; denn erstens steht ihr die Überlieferung durchaus entgegen; zweitens entbehrt diese aller und jeder Spur von Poesie; drittens fehlt hinter dem vorangehenden τάδε das sonst übliche τὰ ἔπεα; viertens braucht der Biograph die Verbalform ἔλεξε mit nachfolgender Prosa auch Z. 154 und 406; fünftens endlich — und das gibt wohl den Ausschlag — lässt er den Dichter durchaus nicht immer Verse[2], sondern auch prosaische Worte[3] sprechen. Einen durchschla-

[1] Selbstverständlich gebe ich die Möglichkeit zu, dass S von der Abschreiberunsitte, stillschweigend eigenmächtige Änderungen zu machen, nicht freizusprechen ist: aber H ist es ebenso wenig; und was mit oder ohne willkürliche Absicht geschah, können wir mit der nötigen Sicherheit überhaupt nicht mehr in jedem Falle feststellen. Die Entscheidung hierüber wird oft mehr oder weniger subjektiv ausfallen, weil sie gar nicht anders ausfallen kann. Daher wäre es äusserst bedenklich, ein so fragwürdiges Mittel zur Verwerfung einer ganzen Überlieferungsgattung in Bausch und Bogen zu benutzen, zumal wenn diese Gattung Vorzüge hat, die sich gar nicht wegleugnen lassen.

[2] ἔπεα Z. 100. 120. 125. 142. 172. 193. 199. 211. 215. 220. 223. 234. 248. 261. 281. 304. 356. 363. 367. 381. 386. 416. 424. 437. 464. 481. 504. 522. 531.

[3] λόγοι Z. 143. 146. 155. 310, verglichen mit 170. 196. 260. 322. 328. 377. 511.

genden Grund, dem willkürlichen Verfahren von Barnes einen Ewigkeitswert beizulegen, vermag ich überhaupt nicht zu erkennen.

H) Die Fischer bereuten, den Bittenden nicht schon[1] früher aufgenommen zu haben, und erwiderten, er möchte nur einsteigen. Als dies geschehen, stachen sie in See und hielten auf das Gestade [von Chios] zu. (20) Dort blieb Homer die Nacht über auf dem Ufer. Tags darauf irrte er wandernd umher und kam in die Gegend, die 'Fichte'[2] genannt wird. Während er hier nächtigte, fiel von der Fichte eine Frucht auf ihn, die einige 'Zapfen' (στρόβιλος), andere 'Kegel' (κῶνος) benennen; und er rief diese Verse aus:

IX ἄλλη τίς σευ, πεύκη, ἀμείνονα καρπὸν ἀνήσοι
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ὑηνεμοέσσης,
ἔνθα σίδηρος ἄριστος ἐπιχθονίοισι βροτοῖσιν
ἔσσεται, εὖτ' ἂν μιν Κεβρήνιοι ἄνδρες ἔχωσι.

Vs. 1 statt des von HS bezeugten, dem Homerischen Dialekte unangemessenen σου setzte Hermann mit älteren Herausgebern σευ ein: 'eine andere dürfte eine bessere Frucht treiben als du, Fichte'. Wer an σου festhalten zu sollen meint, wird es wenigstens σοῦ betonen und dazu καρποῦ ergänzen müssen. ψ 21 εἰ γάρ τίς μ' ἄλλη γε γυναικῶν. Π 31 τί σευ ἄλλος ὀνήσεται. — ἀνήσοι S; ὑήσιν H: Hym. Demet. 332 οὐ πρὶν γῆς καρπὸν ἀνήσειν. λ 588 δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα κατὰ κρῆθεν χέε καρπόν. — 2 Λ 183 Ἴδης ἐν κορυφῇσι. Φ 449 Ἴδης ἐν κνημοῖσι πολυπτύχου, ὑλήεσσης. ι 490 δι' ἄκριας ὑηνεμοέσσας. — 3 ἄριστος S; Ἄρηος H: O 616 τεύχε' ἄριστα. ε 442 τῇ δή οἱ ἐείσατο χῶρος ἄριστος. — A 272 οἳ νῦν βροτοί εἰσιν ἐπιχθόνιοι. 4 α 192 εὖτ' ἂν μιν κάματος κατὰ γυῖα λάβῃσιν. ω 282 ἀτάσθαλοι ἄνδρες ἔχουσι.

'H Kebrenia am Ida zu gründen, schickten sich gerade zu dieser Zeit[3] die Kymäer an; und dort entsteht viel[4] Eisen.

---

[1] καὶ πρότερον $P^{3}V$, richtig.

[2] Πίτυς, vgl. Theophrast. hist. pl. III 9. In den Homerischen Epen heisst der Baum (derselbe?) bald πίτυς, bald πεύκη. Phrynichos στρόβιλον· οἱ μὲν πολλοὶ τὸ ἐδώδιμον λέγουσι καὶ αὐτὸ τὸ δένδρον . . . τὸ δὲ ἐδώδιμον πιτύων καρπόν, καὶ τὸ δένδρον πίτυν. Dazu s. Lobecks Anm.

[3] τοῦτον τὸν χρόνον alle mir bekannten Hss.: τὸν fehlt bei Allen, vielleicht nur versehentlich.

[4] σίδηρος πολὺς $P^{3}VU$; πολὺς lassen die jüngeren meistens weg (mit ihnen Allen).

(21 Homer erhob sich und wanderte weiter, geleitet durch die Stimme von Ziegen auf der Weide. Wie ihn aber Hunde anbellten, schrie er auf. Der Ziegenhirt Glaukos hörte den Schrei, scheuchte die Hunde fort und verwunderte sich, wie der Blinde allein in solche Gegend käme. Er trat hinzu und fragte ihn aus[1]. Homer erzählte ihm seine ganze Leidensgeschichte. Voll Mitleid geleitete ihn Glaukos in sein Gehöft, machte Feuer an, bereitete ein Mahl und hiess ihn essen. (22) Die Hunde nach ihrer Art bellten, weil sie nichts bekamen, die Schmausenden an, worauf Homer die Verse äusserte:

X Γλαῦκε, πέπων ἐπιόπτα, ἔπος τί τοι ἐν φρεσὶ θήσω·
πρῶτον μὲν κυσὶ δεῖπνον ἐπ' αὐλείῃσι θύρῃσι
δοῦναι· ὣς γὰρ ἄμεινον· ὁ γὰρ καὶ πρῶτον ἀκούει
ἀνδρὸς ἐπερχομένου καὶ ἐς ἔρκεα θηρὸς ἰόντος.

Vs. 1 πέπων[2] (πέπον) ἐπιών τοι (τι, τὸ) H: βροτῶν ἐπιόπτα S. Als der Dichter draussen von den Hunden angefallen wurde, lernte er den Hirten als einen 'weichherzigen[3] Aufpasser' kennen, der ihn vor ernsterem Unfall schützte: das rechtfertigt seine jetzige Anrede πέπων ἐπιόπτα vollkommen ('sowie mir erzeige auch deinen Hunden freundliche Aufmerksamkeit'. Π 492 Γλαῦκε πέπον, πολεμιστά. Nomina auf ων bleiben bekanntlich mitunter unverändert im Vokativ (τ 357 περίφρων Εὐρύκλεια neben π 435 περίφρον Πηνελόπεια). Die unhaltbare Lesart βροτῶν suchte Küster durch die Konjektur βοτῶν zu bessern und fand damit Anklang. Ich ziehe jedoch πέπων vor als Ausdruck warmer Anerkennung, der die folgende kleine Zurechtweisung mildert und zugleich dem gegenwärtigen Gastgeber gilt, nicht der abwesenden Heerde. Was dann H weiter bietet (επιών τοι L^b; επιών τι so P^3, nicht επιὼν τὸ, wie Allen angibt), verträgt sich nicht mit dem nächsten, wörtlich aus Homer entlehnten[4] Halbverse und könnte wohl höchstens

[1] ιστόρεεν V (-ρεε P^{3b}), das aufzunehmen, oder mindestens zu erwähnen war.

[2] So L^bP^3U. Möglich wäre allerdings auch πέπον als Iambus, nach Β 233 ἦν τ' αὐτὸς ἀπὸ νόσφι. 780 οἱ δ' ἄρ' ἴσαν ὡς εἴ τε. 822 οὐκ οἷος, ὅμα τῷ γε, u. dgl.

[3] Aeschyl. Eum. 66 ἐχθροῖσι τοις οοις ου γενήσομαι πέπων.

[4] Deswegen ist ἔπος τι ἐνὶ bei Allen p. 206 Z 305 nicht zu billigen, ebensowenig ἔπος τί σοι ἐν p. 263 Z 144. Ersteres bringt überdies einen Hiatus und eine anstössige Diärese in den vierten Fuss hinein. Ein so gemessenes und gestelltes ἐνὶ gibt es nirgend in den beiden Epen Homers. Vgl. Σ 545 τοῖσι δ' ἔπειτ' ἐν χερσὶ δέπας μελιηδέος οἴνου δόσκεν ἀνὴρ ἐπιών.

durch die Änderung πέπων επιών μοι (der du mir freundlich begegnest) eingerenkt werden. Aber ob der Ausdruck sich durch ο 504 αὐτὰρ ἐγὼν ἀγροὺς επιείσομαι ηδὲ βοτῆρας und ähnliche Stellen genügend stützen lässt, bleibt immer noch fraglich. Darum habe ich lieber zu ἐπιόπτα S) gegriffen. Aeschyl. Prom. 298 καὶ σὺ δὴ πόνων ἐμῶν ἥκεις ἐπόπτης; — ἔπος τί τοι (σοι εν S; ἔπος τί τοι (so L^bP^3, τό τοι V, τὸ ohne τοι andere) ἐνὶ Η: Τ 121 ἔπος τί τοι (Var. σοι) ἐν φρεσὶ θήσω. — 2 Β 383 εὖ δέ τις ἵπποισιν δεῖπνον δότω. — Ausser αὐλείῃσι (L^bP^3U kommt auch αυλείοισι in der Gruppe Η vor, ebenso in S, und dieselbe Variante findet sich in σ 239 επ' αὐλείῃσι θύρῃσιν. — 3 ὣς Η; τὼς S. Letzteres ist den Homerischen Epen keineswegs fremd, ebensowenig aber der durch Pause gemilderte Hiatus: Ι 690 κατελέξατο· ὣς γὰρ ἀνώγει (vgl. Ο 698). — Wegen ὁ schrieb Wolf im vorigen Verse κυνὶ: dagegen spricht Ζ. 302 τῶν δὲ κυνῶν μὴ εσθιόντων καὶ υλακτούντων. Aus der Gattung wird das Individuum herausgehoben, wie in Ι 656 ὣς ἐφαθ'· οἱ δέ, ἑκαστος ἑλὼν δέπας ἀμφικύπελλον, σπείσαντες παρὰ νῆας ἴσαν πάλιν. ω 483 ὅρκια πιστὰ ταμόντες ὁ μὲν βασιλευέτω αἰεί. — πρῶτον Η; πρόσθεν S: Α 50 οὐρῆας μὲν πρῶτον επώχετο. — 4 Ν 472 ὅς τε μένει κολοσυρτὸν επερχόμενον πολὺν ἀνδρῶν. υ 164 καὶ τοὺς sc. σιάλους) μέν ῥ' εἴασε καθ' ἑρκεα καλὰ νέμεσθαι. Κ 183 ὡς δὲ κύνες περὶ μῆλα δυσωρήσονται εν αυλῇ θηρὸς ἀκούσαντες κρατερόφρονος.

Η) Glaukos freute sich über den Mahnspruch und bewunderte den Dichter. Nach dem Essen erzählte dieser von seiner Irrfahrt und von den Städten, die er besucht, und dann legten sie sich zur Ruhe. 23) Am folgenden Tage beschloss der Hirt, zu seinem Herrn zu gehen und ihm Nachricht über Homer zu bringen. Die Hut der Ziegen vertraute er seinem Mitsklaven an, liess den Dichter zu Hause, stieg eilig nach dem nahe gelegenen Bolissos herab, berichtete dem Herrn alles wahrheitsgemäss und fragte, was mit dem Ankömmling geschehen sollte. Der Herr hörte kaum auf das ganze Gerede, tadelte den Glaukos, dass er wie ein Narr die Blinden aufnähme und verpflegte, befahl aber trotzdem, ihm den Fremdling vorzuführen. 24) So geschah es. Der Chier in Bolissos liess sich in ein Gespräch mit Homer ein, fand in ihm einen gewandten und vieler Dinge kundigen Mann und überredete ihn zu bleiben und seine schon im vorgerückten Alter stehenden

Kinder zu unterrichten. Das tat Homer und verfasste hier die Kerkopen, Batrachomachie[1], Psaromachie, Ἐπταπακτική, Ἐπικιχλίδες und was sonst noch von παίγνια Homers vorhanden ist, so dass er nun auch in Bolissos durch[2] seine Poesie berühmt wurde. Sobald Thestorides von seiner Anwesenheit erfuhr, machte er sich schleunigst von der Insel davon. (25) Einige Zeit nachher bat Homer den Chier, ihn nach der Stadt Chios zu bringen; und wie er dahin kam, richtete er sich eine Schule (διδασκαλεῖον) ein und lehrte Kinder die Verse (τὰ ἔπεα). Den Chiern erschien er als höchst geschickt, und es erstanden ihm viele Bewunderer. Nachdem er sich ausreichenden Lebensunterhalt gesammelt hatte, nahm er sich eine Frau, von der ihm zwei Töchter erblühten; die eine von ihnen starb unvermählt, die andere heiratete einen Chier. 26 Mit Dichten beschäftigt, erwies er seinen Dank zuerst dem Ithakesier Mentor in der Odyssee, weil er seiner während seines Augenleidens in Ithaka diensteifrig gewartet hatte. Seinen Namen flocht er in die Dichtung ein, indem er sagte (β 225 ff.), jener sei des Odysseus Gefährte gewesen und der habe, als er gen Troja zog, ihm als dem besten und dem gerechtesten der Ithakesier sein Hauswesen anvertraut. Öfters auch sonst ihn in dem Gedichte ehrend, machte er die Athene, wenn sie sich mit jemand in ein Gespräch einliess, dem Mentor gleich. Auch seinem Lehrer Phemios vergalt er in der Odyssee seine Pflege und seinen Unterricht, besonders in den Versen α 153—5. Ferner gedachte er des Schiffsherrn Mentes, mit dem er herumfuhr und viele Städte und Länder sah, α 180 f.

[1] Βατραχομαχίην so P^2V; die jüngeren Hss der Gruppe H bieten die interpolierte Form βατραχομυομαχίαν (-χίην U), S μυοβατραχομαχίαν. Ich habe über den Titel gehandelt in meiner Ausgabe des Gedichtes (Leipzig 1896) S. 11 ff. und in der Abhandlung 'Der Karer Pigres und sein Tierepos Batrachomachia' (Königsberger Vorlesungsverzeichnis f. d. Winter 1900) S. 10 ff. Das von mir gesammelte Beweismaterial ergibt: 1. dass der zweiteilige Titel Βατραχομαχία der älteste war, nicht der vulgäre dreiteilige Βατραχομυομαχία, und 2. dass allein der ältere, zweiteilige durch die Analogie Ψαρομαχία, Γερανομαχία, Ἀραχνομαχία, Γιγαντομαχία und viele andere Beispiele gedeckt wird, während der dreiteilige völlig isoliert dasteht. Allen gibt p. 102 Z. 5 βατραχομαχίαν ἢ μυομαχίαν nach der besseren Überlieferung, hingegen p. 207 Z. 333 Βατραχομυομαχίαν nach der schlechteren.

[2] τῃ ποιήσει P^2V und die meisten anderen; ἐν τῃ ποιήσει wenige, wie der Pseudonymus niemals sagt. Dennoch setzte Allen letzteres in den Text.

Ebenso stattete er dem Schuster Tychios, der ihn in Neonteichos aufgenommen, in der Ilias H 219—221 seinen Dank ab.

Was hier von Mentor berichtet wird, ohne Anführung der Odysseestelle β 225 ff., stimmt nur teilweise überein mit den bezüglichen Versen:

Μέντωρ, ὅς ῥ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἦεν ἑταῖρος,
καί οἱ ἰὼν ἐν νηυσὶν ἐπέτρεπεν οἶκον ἅπαντα,
πείθεσθαί τε γέροντι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν.

Das weitere Lob des Biographen, ὡς[1] ἐόντι Ἰθακησίων ἀρίστῳ καὶ δικαιοτάτῳ, fehlt in unseren Odysseehandschriften. Möglich, dass der Pseudonymus einen erweiterten Text benutzte (vgl. A 69 οἰωνοπόλων ὅχ' ἄριστος. N 6 Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων); ebenso möglich, dass dieses Lob demselben Phantasiegebilde angehört, das den Taphierkönig in einen Kauffahrteischiffer umwandelte und die Ortsangehörigkeit des Phemios und Tychios nach freiem Belieben veränderte. Wahrscheinlicher ist mir die zweite Möglichkeit; denn die in diesem c. 26 ausgeschriebenen Homerstellen stimmen nicht durchweg mit der erhaltenen Vulgata überein. Abgesehen von geringfügigeren Abweichungen liest der Biograph α 154 Φημίῳ, ὅς τε (so P^9V mit den meisten, ὃς δὴ Paris. 3020, nur ὃς L) πολλὸν ἐκαίνυτο πάντας ἀείδων, während die vulgäre Fassung lautet: Φημίῳ, ὅς ῥ' ἤειδε παρὰ μνηστῆρσιν ἀνάγκῃ. Der metrische Schnitzer, der im zweiten Fusse steckt und den man auf verschiedene Art wegzubringen versucht hat[2], dürfte wohl richtiger als ein vollgültiges Zeugnis dafür anzusehen sein, dass der Interpolator ein Stümper war, der mit Hilfe einiger Reminiszenzen (γ 282 Φρόντιν Ὀνητορίδην, ὃς ἐκαίνυτο φῦλ' ἀνθρώπων. θ 127 τῇ δ' αὖτ' Εὐρύαλος ἀπεκαίνυτο πάντας ἀρίστους) den Sänger aus seiner unwürdigen Zwangslage zu befreien strebte. Sachlich gelang ihm das einigermassen, formell nicht. Wäre es ihm aber auch ganz gelungen, so ist doch die tendenziöse Absicht gar nicht zu verkennen. Ausser dem Pseudonymus weiss niemand etwas von der Variante. Für den Homerkritiker ist es immerhin von Interesse, in diese Interpolationenwerkstatt einen Einblick zu bekommen und festzustellen, dass die Vulgata keinen Schaden durch sie davongetragen hat. Was dann weiter Athene betrifft, so erscheint

[1] So P^9V; ohne ὡς die meisten.
[2] Warum verfiel niemand auf ὅς ῥά τε?

sie bekanntlich nur im ersten Gesange der Odyssee als der Taphierkönig Mentes, dagegen sonst öfter als der Ithakesier Mentor. Den Tychios nennt die Ilias (H 220) σκυτοτόμων ὄχ' ἄριστος, Ὕλη ἔνι οἰκία ναίων. Manche freilich lasen hier Ὕδη (s. Υ 385) und machten so aus der böotischen Stadt eine lydische. Unser Biograph versetzt den menschenfreundlichen Lederarbeiter nach Neonteichos. Dem gelehrten Scholiasten T (zu H 220) ist dies nicht entgangen, und er zitiert sogar die Beweisstelle aus der Biographie; aber zur Lösung der Ortsfrage trägt er nichts bei; sie scheint ihn ebensowenig wie den Biographen gekümmert zu haben, oder er rechnete sie zu den Freiheiten, die ein Dichter sich herausnehmen dürfe.

(Fortsetzung folgt.)

Königsberg i. Pr. Arthur Ludwich.

DIE ANFÄNGE DER BIOGRAPHIE
UND DER
PSYCHOLOGISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG
IN DER GRIECHISCHEN LITERATUR

II. Aristoxenos.

Der Begründer der neuentstehenden Biographie des vierten Jahrhunderts, der Schüler der Pythagoreischen und der Aristotelischen Philosophie Aristoxenos von Tarent wurzelt in einem ganz verwandten Boden, wie Theopomp, der Schöpfer der psychologischen Geschichtsschreibung: in den ethischen Erkenntnissen und Problemen, die die Sokratische Philosophie in die griechische Welt hineingetragen hatte, freilich auch hier in einer Umgestaltung, wie sie sich unter den Händen von Aristoteles und der älteren peripatetischen Schule vollzogen hatte. Aber die Hauptsache für eine umfassende, von Einseitigkeit freie Beobachtung der Persönlichkeit ist geblieben, die empirische Forschungsmethode der Sokratik. Daher ist, ähnlich wie die psychologische Geschichtsschreibung dieser Zeit, so auch diese Epoche der biographischen Schriftstellerei mit einem viel besseren Rüstzeug an ihre Aufgabe herangetreten, als der Dogmatismus der Stoa. Die methodischen und wissenschaftlichen Vorbedingungen für das Entstehen einer wahrhaft psychologischen Erforschung und Darstellung der Persönlichkeit waren gegeben, es fragt sich, ob Aristoxenos von Tarent der Mann gewesen ist, aus ihnen eine neue Gattung, die ethische Biographie erstehen zu lassen.

Die Form als solche, die Lebensschilderung und Lebensbeschreibung war in der griechischen Welt längst vorhanden, und auch Isokrates, den man gemeiniglich auf grund seiner eigenen pomphaften Ankündigung für ihren Schöpfer ansieht,

hat sie nicht erst zu schaffen brauchen. Er hat sie nur in der engen und bereits äusserlich wie innerlich verbildeten Form der Lobschrift, als Enkomion, in die höhere Literatur eingeführt. Die Biographie, d. h. die schlichte Lebensschilderung, ist älter. Sie ist eine jener erzählenden Gattungen, die ähnlich wie der Roman nicht auf dem Boden der Literatur gewachsen sind, sondern als fertige Gebilde in sie aufgenommen werden. Ihre Entstehung liegt vor und ausserhalb der Literatur, wie in noch handgreiflicherer Weise bei der Rede und dem Brief. Lebensgeschichte und Stücke aus dem Leben hat man sich bereits in den ältesten Zeiten gerne und in wohlgerundeter Darstellung erzählt, als es eine Prosa in der Literatur oder besser in der künstlerisch geformten schöpferischen Produktion nicht gab. Dafür liefern uns die Homerischen Dichtungen reiche Proben. Man hat mit Recht aus ihnen und ihren Zeugnissen wertvolle Schlüsse auf die ältere Poesie und ihre Vortragsweise gezogen. Für die Geschichte der Biographie aber hat man sie beiseite gelassen und nicht beachtet, dass in dieser Zeit, wie zu allen Zeiten einer denkenden, fühlenden und mit Phantasie begabten Menschheit in sehr starkem Masse ein Interesse und ein Publikum für die Erzählung eigner oder fremder Lebensschicksale, in treuerer oder in romanhafterer Form vorhanden war. Und doch sind die Homerischen Epen und namentlich die Odyssee voll davon und das grösste, reichste und reifste Stück ist die Ich-Erzählung von Odysseus an dem Hofe der Phäaken. Es sind vollentfaltete Blüten der Erzählungskunst, wie die Sage, wie das Märchen: auch diese sind für uns erst zur 'Literatur' geworden, nachdem die Literatur sie gesammelt und als Bestandteil in sich aufgenommen hat, jahrhunderte-, manchmal jahrtausendelang nach ihrer Schöpfung und Entstehung. Hier liegen die Wurzeln der Biographie.

Wie wunderbar reif und modern anmutend die Erzählungskunst des fünften Jahrhunderts in der Schilderung der Persönlichkeit war, zeigen uns die Reste von Ions Memoiren und Reiseerinnerungen. Es ist wenig wahrscheinlich, dass sie und die politischen Porträts von Stesimbrotos die einzigen Werke in ihrer Art waren, von den Anfängen einer literarhistorischen Biographie haben wir noch weiter zurückreichende Spuren[1].

[1] Theagenes von Rhegion, Glaukos von Rhegion, später —

Aber nur der berühmte Name des Verfassers, wie bei Ion von Chios, oder der geschilderten Persönlichkeiten hat uns diese schwachen Nachklänge einer Literatur bewahrt, die ihrerseits eine lange und reiche vorliterarische Entwicklung voraussetzt. Auch den Charakter und die feineren Äusserungen des Seelenlebens hat man damals längst zu beobachten gewusst, wie es diese Schilderungen und Charakterzeichnungen zeigen. Aber erst das systematische Interesse am einzelnen Individuum und an der Seelenanalyse, wie sie die empirische, von Sokrates begründete und von Aristoteles in ein abschliessendes System gebrachte Ethik erforderte, erst dieses hat diesen Schöpfungen Einlass und Duldung in der Literatur verschafft. Nicht mehr. Denn so wenig wie heute, so wenig sind auch damals Biographie oder gar Memoiren als gleichberechtigte Gattungen der höheren Literatur neben den eigentlichen, poetischen wie prosaischen Schöpfungen derselben anerkannt worden. Und mit Recht. Denn sie trugen und tragen zweierlei Gesicht: Kunstschöpfungen mehr oder weniger vollendeter Natur auf der einen Seite, die sich an ein grösseres Publikum wenden, Material, wissenschaftliche Stoffsammlungen auf der anderen Seite für den engumgrenzten Kreis der Wissenschaft, für den Ethiker und Seelenforscher. Je mehr diese zweite Seite — und sie ist in der griechischen Biographie lange die wichtigere und immer eine massgebende gewesen — hervortritt, um so mehr muss der rein literarische Charakter zurücktreten.

Eine Ausnahme, aber nur eine scheinbare, bildet die politische und historische Biographie. Sie ist eine historische Monographie und gehört hiermit zur Geschichte, aber auch sie nur in den seltenen Fällen, wo sie aus der historisch-biographischen Materialsammlung zu einem in sich abgeschlossenen vollgerundeten Literaturwerk ausgereift erscheint. Sonst bleibt sie, wie die meisten anderen Monographien, eine Vorstudie, und ihre wertvollen Bestandteile gehen in der verwandten höheren Gattung der psychologischen Geschichtsschreibung

dem Ende des 5. Jahrhunderts bereits angehörig — der Logograph Damastes. Sie gingen von literar- und zum Teil musikhistorischen Interessen aus und haben neben den Dichtungen und ihren Stoffen bereits der Zeit, der Abstammung und wie es scheint auch den Überlieferungen über die Lebensschicksale der Dichter ihre Aufmerksamkeit zugewandt, an der Spitze Homer.

auf. Diese Biographie also ist Geschichte, Geschichte in der Form einer Monographie, und so ist es kein Zufall, wenn sich die Geschichte vielfach, freilich meist nicht zu ihrem Vorteil, in derartige Monographien auflöst. Denn voll berechtigt ist diese Form der historischen Monographie nur da, wo es sich um eine wirklich beherrschende Persönlichkeit handelt, und auch da wird sie nie die Geschichte und ihren unendlichen Reichtum verdrängen oder in sich aufnehmen wollen. Nur diese künstlerisch gestaltete historische Biographie hat sich dauernd ihren Leserkreis und damit ihre Stellung in der grossen Literatur erhalten können, daneben und bei ihren Gläubigen die verwandte hagiographische Literatur, von der Pythagoraslegende bis zum Heiligenleben: die übrige Biographie hat sich fast durchweg auf den engeren Kreis der hypommematischen Literatur, auf die Schule und den wissenschaftlich interessierten Leser beschränken müssen.

So verstehen wir es, wie mit dem Erwachen und der Verbreiterung der ethisch-psychologischen Interessen die Biographie in weiterem Umfange ihren Einzug in die Literatur hält und wie sie trotzdem als solche und in diesem Umfang niemals zu einer voll anerkannten Gattung der grossen Literatur geworden ist. An der Spitze dieser Entwicklung steht die eigenartige Persönlichkeit des Pythagoreers und Peripatetikers Aristoxenos, eines ausserordentlich vielseitigen und fruchtbaren Forschers und Schriftstellers. Bekannter noch als in der Literatur ist sein Name durch seine grundlegenden, auf umfassender empirischer Forschung ruhenden Werke auf dem Gebiete der Theorie von Musik und Rhythmus.

Sein biographisches Werk wird unter dem allgemeinen Ausdruck 'Lebensbeschreibungen' zusammengefasst[1]. Aber es beschränkt sich, soweit uns bekannt, ausschliesslich auf Lebensgänge berühmter Philosophen[2]. Und das ist kein Zufall bei dem aus der Pythagoreischen Schule hervorgegangenen Philosophen. Schon längst war innerhalb dieser philosophisch-religiösen Gemeinschaft das Leben des Stifters zu einer heiligen

[1] Als Βίοι ἀνδρῶν Plutarch. Non posse suaviter vivi sec. Epicurum p. 1093 C, sonst als βίος der einzelnen Persönlichkeit zitiert, vgl. Fr. Leo, Biographie 1901 S. 102.

[2] Eine Ausnahme macht das Leben des Telestes, vielleicht ein moralisierender mythologischer Roman, ähnlich wie in grösserem Stil, aber aus der Legende erwachsen, das Leben des Pythagoras.

Geschichte und damit zu einem ethisch-religiösen Vorbild für die Gläubigen der Pythagoreischen Gemeinde geworden. Es lag nahe, in ähnlicher Weise das Leben der übrigen Philosophen und Reformatoren zu erforschen, an erster Stelle das gleichfalls bereits in Sage und Legende verschwimmende Lebensbild des Schöpfers der neuen Philosophie, Sokrates, in dem die verschiedenen Schulen jener Zeit, an der Spitze die Platonische Akademie ihren Begründer und Heros verehrten. Das Resultat musste freilich anders ausfallen, als bei dem bereits ganz im Mythus aufgelösten Leben von Pythagoras: es bot sich bei Plato, bei Sokrates der empirischen Forschung noch reiches Material zu einer aus dem Leben schöpfenden Charakteristik, eine ungeheuer reizvolle Aufgabe und eine praktische Grundlage für eine empirische Ethik im Aristotelischen Sinne.

In der Wissenschaft und in der Musiktheorie hat Aristoxenos gegenüber den älteren Pythagoreischen Theorien eine durchaus selbständige Stellung eingenommen. Das Leben von Pythagoras aber scheint auch von ihm im Lichte legendarischer Verklärung geschrieben zu sein. Das ist sehr erklärlich. Es lagen ihm nur Mythen und Legenden vor, und er wollte vermutlich in dem Bilde des philosophischen Religionsstifters nichts geben, als ein verklärtes Bild des Pythagoreismus, anknüpfend an den mythenumsponnenen Lebensgang von Pythagoras. Wir können das aus den Resten noch erschliessen. Neben Pythagoras Leben nimmt die Darstellung des Pythagoreismus, seiner Lehre, seiner Ethik und seiner ethischen Betätigung, gleichfalls in legendarischer Form, einen breiten Raum ein und führt bis in die jüngste Zeit hinab[1]. In diesen Kreis gehört die Legende von Damon und Phintias und der Bürgschaft[2]. Diese Biographie steht also auf einem anderen Brett,

[1] Eine Ergänzung und zugleich eine Bestätigung bilden die Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, die Νόμοι παιδευτικοί und die Νόμοι πολιτικοί von demselben Verfasser: das Ganze schliesst sich zu einem durchaus praktischen philosophisch-ethischen System auf Pythagoreischer Grundlage zusammen.

[2] Die Geschichte von der Bürgschaft Frg. 9 scheint, auch in der nüchterneren Form, wie sie hier auftritt, Legende zu sein (vgl. H. Gasse, Die Novelle von der Bürgschaft im Altertum, Rhein. Museum 66, 1911 S. 607 ff.). Dionysios II, aus dessen Mund Aristoxenos sie gehört haben will, stand bereits vor seinem Sturz wie überhaupt zur Philosophie so auch, wie es scheint, zu den Pythagoreern in

als die profane Biographie, der die nichtpythagoreischen Lebensbeschreibungen angehören [1].

Durch diese weht ein ganz anderer Geist, und hier erst entfaltet sich die psychologische Forschung und Beobachtung der neuen ethischen Biographie. Denn hier beginnt erst die moderne Biographie. Die Pythagoraslegende ist, auch literarisch, weit älter und als solche im Grund nichts anderes als eine Fortsetzung der Logographie [2].

Was uns aus diesen Lebensbeschreibungen durch ausdrückliche Anführungen der Späteren erhalten ist, trägt meist polemischen Charakter, denn das übrige ist zum grossen Teil als Gemeingut in der nachfolgenden Biographie aufgegangen. Der Stoiker Panaitios hatte sich in eingehender Widerlegung mit dem unplatonischen Bilde, das Aristoxenos von Sokrates gegeben hatte, auseinandergesetzt: aus dieser Kritik stammt eines der grösseren erhaltenen Stücke. Umgekehrt boten christlichen Eiferern wie Kyrillos Aristoxenos Angriffe auf die in seltener Verklärung dastehende Person des grössten Philosophen des Altertums, Sokrates, willkommenen Stoff zum Kampf gegen das Heidentum und seine Traditionen. Damit ist mit Naturnot-

Beziehung. Die Verbreitung einer Pythagoreischen Legende durch den entthronten philosophierenden Fürsten ist an sich daher nicht anstössig, wenn sie auch an Reiz wie an πιθανότης durch die Verbindung mit der eigenen Person von Dionysios gewonnen haben mag. Die Legende lief in sehr verschiedenen Fassungen und unter verschiedenen Namen um, die wir freilich nur aus späteren Quellen kennen: es ist aber damit nicht gesagt, dass die rationalisierte Fassung bei Aristoxenos die älteste und die ursprünglichste ist. Denkbar aber ist es auch, da es sich in Aristoxenos Pythagoraslegenden um einen lehrhaften halbmythischen Roman handelt, dass wir in Dionysios Erzählung eine dichterische Fiktion von Kern und Einkleidung im Stil des Sokratischen Dialogs oder des pädagogischen Romans, wie Xenophons Κύρου παιδεία vor uns haben.

[1] Auch für die Archytasbiographie, die gleichfalls den Pythagoreischen Kreisen angehörte, kamen, wie es scheint, stark lehrhafte Zwecke in Betracht, ähnlich wie für die Sokratischen Gespräche und die ganze Gestalt von Sokrates bei Plato und den Sokratikern. Ob auch hier legendarische Züge eingeflochten waren, dafür haben wir keinen Anhalt.

[2] Ähnlich finden wir noch bei Plutarch mythische und historische Biographien neben einander. Dass aber der Unterschied ihm und der antiken Biographie keineswegs unbewusst war, zeigen gelegentliche Hinweise und kritische Ausführungen, wie zB. im Theseus Kap. 1.

wendigkeit die einseitige Auslese der wenigen erhaltenen Bruchstücke gegeben, und doch wird das von der Forschung, die bis auf den heutigen Tag in dieser Frage auf dem einseitigen Standpunkt der für ihre Zeit bahnbrechenden Kritik Luzacs stehen geblieben ist[1], immer und immer wieder vergessen. Wir besitzen, wir müssen uns das stets vor Augen halten, fast nur Proben aus dem negativen, polemischen Teil dieser Biographien. Und in der Polemik war der temperamentvolle Gelehrte und Schriftsteller sehr scharf und machte vor keiner wahren oder falschen Grösse halt. Auch das Altertum ist daher bei aller hohen Einschätzung seiner grundlegenden Forschungen ziemlich einig in der abfälligen Beurteilung seines Charakters und seiner Kritik. Aber es gibt auch hier, wie bei Theopomp andere Urteile daneben, am besten können wir sie in den Berichten über sein Verhältnis zu seinem Lehrer und Meister Aristoteles beurteilen. Er hat auch ihn und seine Schule nicht geschont, und Schönfärberei war nicht seine Art. Kleine Naturen haben persönliche Gehässigkeit dahinter gewittert. Aber die Anlässe, die sie dafür aufstöbern, halten schwerlich Stich[2], und wir wissen aus besseren und zuverlässigeren Quellen, dass er gewohnt war, mit hoher Achtung von Aristoteles und seinen wissenschaftlichen Verdiensten zu reden[3]: aber wir sehen auch, dass

[1] J. Luzac, Lectiones Atticae, De digamia Socratis dissertatio 1809.

[2] Aristoxenos soll sich Hoffnungen auf die Nachfolge in der peripatetischen Schulvorstandschaft gemacht haben und, als diese Hoffnung scheiterte und Theophrast die Nachfolge von Aristoteles antrat, seinem Unmut in heftigen Angriffen gegen Aristoteles Luft gemacht haben (vgl. Suidas u. d. W. Aristoxenos). Aber die Wahrscheinlichkeit ist nicht gross, dass ein so stark in der Pythagoreischen Richtung lebender und wirkender Forscher ernstlich an eine führende Stellung in der peripatetischen Schule gedacht haben sollte, wenn diese auch wie die Platonische von Pythagoreischen Einflüssen nicht frei war.

[3] Dies bezeugt uns ausdrücklich der Peripatetiker Aristokles in einer apologetischen Bemerkung, vgl. Frg. 35 M., und in den erhaltenen Auszügen aus Aristoxenos Harmonik p. 30 u. 31 finden wir das durchaus bestätigt. Das schliesst offene Kritik, wo sie am Platze schien, nicht aus, eine solche lag trotz des Protestes von Aristokles wohl auch in der in Frg. 35 enthaltenen Bemerkung vor. Aber eine derartige Kritik kann uns bei einem Schüler von Aristoteles nicht wundern, zumal wenn sie in den tatsächlichen Verhältnissen eine Begründung fand: Aristoteles hat in gleich schonungsloser,

diese ihn nicht hinderte, freimütige Polemik auch an ihm zu üben. So finden wir in dieser strengen, herben und wie es scheint wahrheitsliebenden Natur alle Vorbedingungen für eine ernste und unbestechliche Schilderung der grossen Persönlichkeiten, über die er schrieb, in ihrem ganzen unverfälschten Wesen und mit allen Seiten ihres Charakters, soweit er diese zu erfassen imstande war. Dass auch er und seine Kritik nicht frei von Menschlichkeiten geblieben ist, das versteht sich für das unbefangene Urteil von selbst. Es fragt sich nur, ob dadurch das, was er uns bietet, wirklich so entwertet wird, wie das übereinstimmende Urteil fast der gesamten neueren Forschung angesichts der erhaltenen einseitigen Überreste lautet, oder ob er uns noch brauchbare und wertvolle Züge bietet zur Rekonstruktion von Persönlichkeiten, die wir gewohnt waren fast ausschliesslich in idealisiertem und verklärtem Lichte zu sehen. Freilich dürfen wir nicht eine ins Parodische umgesetzte Schilderung, wie die köstliche Charakteristik Platos im Munde von Lukians Parasiten unbesehen deshalb für Aristoxenisch nehmen, weil Aristoxenos für sie zitiert wird: sie zeigt nur, welchen Klang sein Name hatte, denn die Geschichte von den beiden Reisen Platos nach Sizilien, die dieser Satire zugrunde liegt, war Allgemeingut der Biographie[1].

Verhältnismässig am meisten ist uns, so wenig und dürftig es auch ist, aus Aristoxenos Biographie von Sokrates erhalten. In der modernen Forschung ist es so gut wie ungenützt — vielleicht nicht zum Vorteil des meist nur zu verschwommenen Bildes von Sokrates, das sie uns bietet. Doch beginnt langsam sich eine gesundere und freiere Auffassung von Charakter und Wesen dieses grössten Genius der antiken, vielleicht der

manchmal ungerechter Weise mehr als einmal gegen seinen ehemaligen Lehrer Plato und die Sokratik polemisiert.

[1] Lukian, Περὶ παρασίτου, ὅτι τέχνη ἡ παρασιτική 35 (Frg. 35 b bei Müller) ΠΑΡΑΣΙΤΟΣ ὁ δὲ Πλάτων ὑμῶν ὁ γενναιότατος καὶ αὐτὸς μὲν ἦκεν εἰς Σικελίαν ἐπὶ τούτῳ καὶ ὀλίγας παρασιτήσας ἡμέρας τῷ τυράννῳ τοῦ παρασιτεῖν ὑπὸ ἀφυΐας ἐξέπεσε καὶ πάλιν Ἀθήναζε ἀφικόμενος καὶ φιλοπονήσας καὶ παρασκευάσας ἑαυτὸν αὖθις δευτέρῳ στόλῳ ἐπέπλευσε τὴ Σικελίᾳ καὶ δειπνήσας πάλιν ὀλίγας ἡμέρας ὑπὸ ἀναθίας ἐξέπεσε· καὶ αὕτη ἡ συμφορὰ Πλάτωνι περὶ Σικελίαν ὁμοία δοκεῖ γενέσθαι τὴ Νικίου. ΤΥΧΙΑΔΗΣ καὶ τίς, ὦ Σίμων, περὶ τούτου λέγει; ΠΑΡ. πολλοὶ μὲν ἄλλοι, Ἀριστόξενος δὲ ὁ μουσικός, πολλοῦ λόγου ἄξιος, καὶ αὐτὸς δὲ παράσιτος Νηλέως ἦν.

gesamten Philosophie Bahn zu brechen. Es ist das unsterbliche Verdienst von Ivo Bruns, hier zuerst Licht geschafft zu haben[1]. Die Sokratischen Dialoge und vor allem Plato geben uns ein Bild von wunderbarem Reichtum — aber ein volles und nackt realistisches Bild von ihrem Meister geben zu wollen, liegt ihnen ebenso fern wie eine historische Treue in der übrigen Einkleidung. Und in feiner Weise ist es an entscheidender Stelle von dem Schriftsteller, von Plato selbst angedeutet, dass nur der Geist und der innere Gehalt seiner Darstellung geschichtlich, dass die Form und ihre idealisierende Steigerung Dichtung ist. Die grösste und hinreissendste Schilderung von Sokrates und dem unfassbaren Zauber, den seine Persönlichkeit auf seine Umgebung ausübte, die Schilderung im Symposion, hat Plato mit vollbewusster künstlerischer Überlegung dem mit leichter Ironie gezeichneten Schwärmer Apollodoros und in ihrer mächtigsten Steigerung Alkibiades im Rausche höchster Dionysischer Begeisterung in den Mund gelegt: wer kennt nicht die Schlussszene des Platonischen Gastmahls, wo Alkibiades von Wein und Liebe berauscht in der Türe erscheint und aus überquellendem Herzen einen glühenden Hymnus auf Sokrates und dessen wunderbare Persönlichkeit hervorsprudelt — eine übermenschliche Verklärung, die Sokrates selbst bescheiden aber ernst und doch wieder mit feinem Lächeln zurückweist. Plato konnte ihn nicht anders als in einer halb idealisierten Gestalt schildern. Auf Sokrates lag seit seinem Tod ein Schimmer der Verklärung, der sich für seine Jünger über sein gesamtes Leben breitete. Nur so lebte sein Bild in der Gemeinde der Sokratiker fort.

Aber auch in diesen mehr oder weniger verklärenden Bildern von Platos Symposion bis herab zu den Erinnerungen und Aufzeichnungen des hausbackenen, aber vollsaftigen und weltbefahrenen Junkers Xenophon fehlen die Züge einer gesunden bodenständigen Anschaulichkeit und sogar Derbheit nicht. Schon früher sind sie, wenigstens zum Teil erkannt und verwertet worden, wo nicht überängstliche Prüderie, wie bei der Szene im Boudoir einer glänzenden Halbweltdame, die Xenophon mit heiterem, weltmännischem Humor erzählt, sich mit sittlicher Entrüstung von dem frivolen Erzähler und

[1] Ivo Bruns, Literarisches Porträt 1896 S. 328 ff., vgl. namentlich S. 335 ff.

der für sie zweifellos unsokratischen Milieuschilderung abwandte: und doch geht Sokrates aus der mit überlegener Anmut geschilderten Episode reiner hervor als oft äusserliche Ehrbarkeit aus viel minder verfänglicher Situation[1]. Aus diesen und ähnlichen Zügen tritt uns bereits ein viel volleres Bild als das gewohnte Durchschnittsbild entgegen. Das neueste, sonst mehrfach fehlgreifende Buch über Sokrates von Heinrich Maier hat sie aufgenommen und aus ihnen eine von dem üblichen Idealbild stark abweichende Charakterdarstellung entworfen, die — auch in ihren Übertreibungen — eine überraschende Parallele zu Aristoxenos, den sie gleichfalls ziemlich kurzer Hand beiseiteschiebt, bildet[2]. Es ist daher jetzt vielleicht nicht zu gewagt, die trümmerhaften Reste der ältesten nicht idealisierenden Biographie von Sokrates einer objektiven unvoreingenommenen Prüfung zu unterwerfen.

Es wird dies vielleicht am ehesten gelingen, wenn wir zugleich das reiche zeitgenössische Material, das wir bei Plato, Xenophon und den übrigen Sokratikern finden, auf die rein menschlichen Züge hin durchmustern.

Unbefangen, frei von jeder äusserlichen asketischen Strenge, so sehen wir, macht Sokrates die Sitte seiner Zeit und Gesellschaft mit. Der vertrauliche, schwärmerische Verkehr des Mannes mit dem Knaben und die aus ihm hervorgegangene leidenschaftliche, inbrünstige Verinnerlichung des Freundschaftsverkehrs trägt — freilich ohne die Ausartungen jener Kreise — unverhüllt den Stempel seiner Zeit und ihrer freien Anschauungen. Und ebenso versteht es der aus schlichten Handwerkerkreisen bis in die höchsten Gesellschaftsschichten von Athen emporgestiegene Mann mit edlem Anstand und bezaubernder Unterhaltungsgabe in den Salons der grossen Damen von Athen, wie Aspasia, zu verkehren.

Weitherziger — wenn auch hier ganz seiner Herr — finden wir ihn auf einem anderen Gebiete. Mit urkräftigem

---

[1] Xenophon, Memorabilien 3, 11.

[2] Heinrich Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung 1913 S. 399 ff. Aristoxenos wird nur erwähnt, um ihn und seine als peripatetischer Klatsch bezeichnete Tradition abzulehnen (vgl. S. 166 Anm. 1 u. S. 230), wenn auch einzelnes aus seiner Charakteristik der erotischen Veranlagung von Sokrates — übrigens nicht sein Bestes — direkt oder indirekt in Maiers Darstellung hinübergeflossen zu sein scheint.

Behagen sehen wir ihn bei scharfem Zechgelage bis in den grauenden Morgen hinein bechern, einer nach dem anderen von den Zechgenossen sinkt ermattet und berauscht in Schlummer oder schleicht nach Haus: er allein hält aufrecht bis zum anbrechenden Tage stand und geht — als wenn nichts geschehen wäre — direkten Wegs auf den Sportplatz und an die gewohnte Tätigkeit. Wie er kein Mucker war, so war er auch kein Temperenzler. Und die Sache erhält einen tiefen Hintergrund, wenn wir einen seiner abtrünnigen Schüler, Kritias, den unglücklichen reaktionären Reformator des niedergehenden Athen, in schärfster Weise gegen und über die Unmässigkeit der Athenischen Jugend eifern hören — und in seiner Art und hierin sehr mit Recht. Noch mehr Recht hat freilich der tiefe, unergründliche Philosoph und sein grosser Schüler Plato, der noch in hohem Alter Wein und Rausch, freilich nicht dem viehischen Rausch der Unmässigkeit eine berechtigte Stellung in Stunden ausserordentlicher Erhebung zuweisen zu müssen glaubt[1]. Es hängt diese Auffassung von Sokrates tief mit seiner Relativitätslehre zusammen, und er hat zweifellos ein gelegentliches Austoben einer Kraftnatur für nichts Böses oder mindestens nichts Verwerfliches gehalten. Seine Moral setzt erst da ein, wo die Schädlinge unter den menschlichen Trieben beginnen, die Schädlinge einer wahren, echten, innerlich gesunden und lebensfrohen menschlichen Gesellschaft. Und es kommen noch andere echt menschliche Züge hinzu, die wir im Anschluss an Aristoxenos erst voller und tiefer erfassen lernen. Diese genialische Kraftnatur ist nichts weniger denn als Mustermensch auf die Welt gekommen: ausdrücklich lehnt er das in Platos Gastmahl ab, und ein Schimmer dieser Erkenntnis hat sich noch bis in die späte Zeit von Cicero erhalten[2]. Was er ist, verdankt er seiner

[1] In seinen berühmten, vielumstrittenen Ausführungen in den ersten Büchern der Gesetze, vgl. speziell II p. 666 a ff.

[2] Cicero weiss in den Tusculanen 4, 80 und de fato 10 eine charakteristische Anekdote von Sokrates und dem Physiognomoniker Zopyros zu berichten. Zopyros hatte auf grund seiner physiognomonischen Wissenschaft aus den Körperformen von Sokrates Schlüsse auf eine Reihe von schlechten Anlagen, zuletzt auf einen übermässig entwickelten Hang zu den Weibern gezogen. Darob in der Runde allgemeines Gelächter: man kannte die starke Selbstbeherrschung von Sokrates. Da kommt Sokrates dem Verspotteten selbst zu Hilfe: es ist richtig, diese Anlagen und Triebe wären in

Selbstzucht und diese seinem ethischen Willen und seinem Ringen um ethische Erkenntnis. Aber auf Vollendung macht er auch jetzt keinen Anspruch, er weist das weit von sich zurück, auf eine so hohe Stufe der Selbstbeherrschung er sich auch durchgerungen hat. Und fein, überaus zart deutet uns Plato durch Alkibiades Mund dies an in der äusseren derben Ungestalt seines so ungriechischen Silensartigen Körpers[1].

So ringt sich bereits aus diesen Hüllen ein anderes, aber nicht minder verehrungswürdiges Bild hervor: kein gemaltes Heiligenbild, sondern ein ganzer, echter, freilich gerade darum seine Umgebung gewaltig überragender Mensch. Aristoxenos und seine Biographie geben uns mehrere und wichtige Züge, um es zu ergänzen.

Sein Sokratesbild — soweit wir es kennen — weicht freilich sehr von dem uns geläufigen ab. Aber auch er hat nicht nur von den negativen Charakterseiten berichtet, und es ist ungerecht, aus den Überlieferungsfetzen, in denen nur das Ungünstige aus seinem Werk herausgeklaubt erscheint, auf das Ganze zu urteilen. Wir haben wenigstens ein Bruchstück, das uns mehr gibt, aber auch die anderen sind nicht so einseitig gehässig gefärbt, wie man annimmt. Aristoxenos hat noch aus den Berichten von Zeitgenossen schöpfen können, sein Vater Spintharos hatte in früher Jugend in Sokratischen Kreisen verkehrt und ein lebendiges Bild von dem Eindruck, den der berühmte Philosoph auf sein junges Gemüt machte, entworfen. Wir besitzen noch ein kurzes Referat von dieser Aristoxenischen Schilderung aus dritter Hand[2]. Sie schildert

ihm vorhanden, aber durch langgeübte Selbstzucht ihre Auswüchse fest und sicher eingedämmt. Eine verwandte Anekdote gibt Cicero a0 de fato 10 über Stilpo: *Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem: vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam.*

[1] Plato Symposion p. 215 a ff.

[2] Frg. 28 M. aus Kyrillos gegen Julianos 6 p. 185 B, einem der angesehensten und streitbarsten Kirchenfürsten seiner Zeit (vgl. Christ-Schmid-Stählin, Griechische Literaturgeschichte II[5] S. 910), der seinerseits wieder aus Porphyrios Philosophengeschichte (Frg. X Nauck[2]) schöpft: Φέρε γὰρ ἰδωμεν καὶ πρό γε τῶν ἄλλων οποῖος ἦν ο διαβοητος παρ' αυτοῖς Σωκράτης· καὶ απιστήσειε μὲν ἴσως ἀπαστισοῦν τοις περὶ τοῦτου λόγοις· ου μὴν ἔτι καὶ τοις Πορφυρίου γράμμασιν ἀντερεῖ, ὸς τὸν ἑκάστου τῶν αρχαιοτέρων ἀπεσημήνατο βίον· σκοπὸς γὰρ

uns in knappen, schlichten Worten die überwältigende Macht von Sokrates Persönlichkeit, seiner Sprache, seiner Stimme, seines Äusseren wie seines Charakters, seines ganzen echten, wahrheitatmenden Wesens. Aber darunter glüht ein vulkanisches Temperament und unter seinen jähen Ausbrüchen verschwindet spurlos das harmonische Bild. Der sonst so selbstbeherrschte Mann verliert in solchen Augenblicken jedes Mass in Wort und Haltung und kein Ausdruck ist ihm zu gemein. Eine Reihe anderer Anführungen aus Aristoxenos weiss in gleicher Weise von diesem Jähzorn und diesen Wutausbrüchen zu erzählen [1].

Die Sokratische Literatur berichtet uns freilich nichts von solchen katastrophalen, alles um sich her vergessenden Ausbrüchen der Wut an dem Manne, der bei Xenophon und Plato auch im hitzigsten Disput seine überlegene Ruhe und Ironie bewahrt. Nur von seiner Derbheit lässt sie was erkennen, wie in dem Kraftwort: 'beim Hund', das er stets im Munde führt. Aber von der unbändigen Kraft seines Kampfeszorns gibt sie uns noch eine Probe in Alkibiades Erzählung von dem Rückzug bei Delion [2]: das Athenische Heer aufs Haupt geschlagen, zersprengt, Sokrates allein in der wirren Flucht Seite an Seite neben einem erprobten Offizier, dem tapferen Laches. Und je näher die Gefahr, um so stolzer reckt sich die Gestalt, sein gebietendes Auge geht von Zeit zu Zeit ruhig schätzend über Freund und Feind hin und seine imposante, grimmige Ruhe hält allein den nachdrängenden Feind in respektvoller Entfernung, während rings umher alles in wilder Auflösung flieht. Dass eine solche Natur, und dazu emporgestiegen aus den unteren Volksschichten, furchtbar in

οὗτος γέγονεν αὐτῷ, καὶ πολλῆς ἠξίωσε τὸ χρῆμα σπουδῆς. ἐφη τοίνυν αὐδὶ περὶ αὐτου· λέγει δέ ὁ Ἀριστόξενος ἀφηγούμενος τὸν βίον του Σωκράτους, ἀκηκοέναι Σπινθάρου τὰ περὶ αὐτοῦ, ὃς ἦν εἷς τῶν τούτῳ ἐντυχόντων· τοῦτον λέγειν, ὁτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκὼς εἴη· τοιαύτην εἶναι τήν τε φωνὴν καὶ τὸ ὀτόωα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος, καὶ πρὸς πᾶσι δὲ τοῖς εἰρημένοις τὴν του εἴδους ἰδιότητα· γίνεσθαι δέ που τοῦτο, ὅτε μὴ ὀργίζοιτο, ὅτε δὲ φλεχθείη ὑπὸ του πάθους τούτου, δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην· οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀποσχέσθαι οὔτε πράγματος.

[1] Plutarch, De malignitate Herodoti p. 856 C, ferner der Kirchenschriftsteller Theodoretos und Synesios in einer sophistischen Abhandlung, vgl. Frg. 27 M.

[2] Plato Symposion p. 220 e—221 b.

ihren Zornesausbrüchen sein musste, können wir nachfühlen. Aber die Sokratische Literatur lässt ein solches Temperament wohl ahnen, jedoch nicht wie Aristoxenos erkennen.

So gut wie unverschleiert lässt sie dagegen die starke, gesunde Sinnlichkeit dieser Kraftgestalt hervortreten, freilich nicht in blindem, ungebändigtem Triebleben, sondern in schöner, stolzer Natürlichkeit und vollendeter Beherrschung. So sagt uns hier Aristoxenos Biographie kaum etwas Neues[1]. Und wenn sie — gleichgiltig ob mit Recht oder Unrecht — sein Schülerverhältnis zum Philosophen Archelaos im Sinne jener Zeit als Liebesbund bezeichnet, so schützt sie doch diese irreführende Bezeichnung vor grobsinnlicher Ausdeutung durch den alsbald folgenden Zusatz: 'aber ohne jeden Makel', und sie kann hier kaum etwas anderes meinen, als das wunderbare, wenn auch uns in seiner Glut fremd anmutende Bild einer geistigen Freundschaft, wie zwischen Sokrates und Alkibiades[2]. Wie weit auch ein Plato in der Ausmalung derartiger Verhältnisse und scheinbar rein erotischen Beziehungen gehen konnte, zeigt — neben der Szene zwischen Alkibiades und Sokrates, die das Symposion schildert — die einführende Einkleidung seines Dialogs Charmides.

Dass Aristoxenos nicht immer Kritik genug geübt hat, ist zweifellos. Aber auch hinter dem vielberufenen Märchen von der staatlich konzessionierten Doppelehe von

[1] Frg. 25. 28 M.

[2] Vgl. Frg. 25 M. bei Diogenes Laertios 2, 19 und Suidas u. d. W. Σωκράτης: der letztere hat den ergänzenden Zusatz zu der Schilderung von Sokrates erotischer Veranlagung ἀλλ' ἀδικήματος χωρίς aus Aristoxenos bewahrt. Wir brauchen nur die Szene aus Platos Symposion p. 216 c – 219 d daneben zu halten, um ein solches Verhältnis zu verstehen. Mehr als diese Herzensbeziehung hat den Philosophen Aristoxenos zweifellos das Abhängigkeitsverhältnis der Sokratischen Lehre von Archelaos und damit von der Philosophie von Anaxagoras interessiert (vgl. Frg. 33 über Platos Abhängigkeit von der Staatslehre des Protagoras) — das tritt wie bei Diogenes Laertios und Suidas so auch in Porphyrios Philosophengeschichte Frg. XII N.² hervor. Ob er mit der Überlieferung von einem persönlichen Schülerverhältnisse Recht hatte oder nicht, ist eine andere Frage (vgl. Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie I[10] S. 96), aber die Innigkeit dieses Schülerverhältnisses diente ihm vermutlich nur als Folie für die Intensität der wissenschaftlichen Beziehungen, bis sie in vergröberter Gestalt in die spätere anekdotenhafte Biographie überging.

Sokrates steckt bei ihm nicht gemeine Klatschsucht. Das zeigt schon die hier gleichfalls und in ausführlicherer Form beigefügte Bemerkung: auch in diesem Punkt und überhaupt im Liebesverkehr mit dem Weibe, zu dem ihn eine stark sinnliche Natur drängte, hat er sich auf das, was Sitte und Gesetz erlaubten, beschränkt[1]. Freilich stossen wir hier auf eine überaus merkwürdige, in dieser Form, wie Luzac in seinem Buche, das den Untertitel De digamia Socratis führt[2], evident nachgewiesen hat, zweifellos unrichtige Nachricht. Der Athenische Staat soll danach in der Not des Peloponnesischen Krieges die Doppelehe durch Gesetz als staatlich anerkannte Institution eingeführt haben[3]. Ein solches Gesetz hat nie bestanden. Wer aber mit aufmerksamem Auge die Männer-

[1] Vgl. Frg. 28 b, dies zweite Stück ist von Kyrillos gegen Jul. 6 p. 208 gleichfalls aus Porphyrios Philosophengeschichte geschöpft: ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν βίον τὰ μὲν ἄλλα εὐκολον καὶ μικρᾶς δεόμενον παρασκευῆς εἰς τὰ καθ' ἡμέραν γεγενῆσθαι· πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφυδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προσεῖναι· ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι αὐναις, die letztere etwas freie Auffassung echt peripatetisch, denn von Anfang an mitten im Leben der grossen Welt stehend entwickelt sich diese Schule in späteren Vertretern direkt zu einem weltmännischen, freilich nicht mehr ganz Sokratischen Epikureismus. Den Anlass aber, um auch Gleiches im Sokratischen Kreise ohne Bedenken anzunehmen, boten ihr Szenen, wie die Xenophontische Episode im Boudoir der Hetäre Theodote in den Memorabilien 3, 11 ebenso wie die bei den übrigen Sokratikern so viel behandelten Beziehungen zur Aspasia. — Ausführlicheres über die angebliche Doppelehe bringen die Fragmente 29 und 30. Sie zeigen, dass diese Überlieferung in Aristoxenos Zeit allgemein verbreitet und geglaubt war: neben Aristoxenos finden wir die Namen von Kallisthenes, Demetrios von Phaleron, Satyros, Hieronymos und Aristoteles genannt (über Arist. Περὶ εὐγενείας und die Echtheitsfrage vgl. Christ-Schmid, Griech. Literaturgeschichte I[6] S. 725, 10); dass der Versuch von letzterem und einigen anderen Forschern vgl. Diog. L. 2, 26), diese beiden Ehen zeitlich zu trennen, nur eine Hypothese war, zeigt der schwankende Zeitansatz. Erst Panaitios und die stoische Kritik haben in eingehender Polemik die Schwäche dieser Überlieferung aufgedeckt.

[2] J. Luzac, Lectiones Atticae, De digamia Socratis dissertatio 1809, vgl. namentlich S. 54 ff.

[3] Dies stand bereits bei Aristoxenos, wie der Ausdruck ταῖς γαμεταῖς und δύο γαμετὰς γυναῖκας, 'zwei rechtmässig angetraute Frauen' in Frg. 28 b und 30 zeigt, das Psephisma selbst — ob gefälscht oder missverständlich interpretiert — fand sich erst bei Hieronymos, vgl. Frg. 30 und E. Hiller, Hieronymi Rhodii peripatetici fragmenta, Satura philologica Sauppio oblata 1879 S. 111 f.

not und die an sie anknüpfenden Erscheinungen, die auch in modernen Kriegen und in unvergleichlich kürzeren Fristen aufzutreten pflegen, zu verfolgen weiss, der versteht es, wenn in einem Staat von einer verschwindend kleinen freibürtigen Bevölkerung bei den furchtbaren Verlusten des siebenundzwanzigjährigen Ringens, die die männliche erwachsene Bevölkerung auf vielleicht nahezu die Hälfte oder ein Dritteil reduziert haben — wenn da Aushilfen und Massregeln erwogen und geduldet worden sind, an die in friedlichen Zeiten nie gedacht worden ist. Eine staatlich konzessionierte, legale Bigamie verbot sich durch Gesetz, Religion und Sitte. Aber unter der Oberfläche waren bei dem weit verbreiteten und durch die Enge der Attischen Bürgerehe auf eine hohe, fast beherrschende Stufe des gesellschaftlichen Lebens emporgestiegenen Hetärentum Erscheinungen zu alltäglichen und durch die gesellschaftliche Sitte legitimierten Dingen geworden, die sich für unser Urteil wenig von einer Bigamie unterscheiden. Wir brauchen uns nur an das Verhältnis von Perikles zu Aspasia zu erinnern, eine vollständige Ehe zur linken Hand in unserem Sinne: hier war eine Scheidung von der ebenbürtigen Gemahlin vorausgegangen, aber notwendig war das nicht und derartige morganatische Nebenehen beschränkten sich keineswegs bloss auf fremdbürtige Frauen[1]. Die Legitimierung der Nachkommenschaft war, wenn die Nebenfrau eine Attische Bürgerin war, sogar etwas ganz gewöhnliches; doch auch die aus einer unebenbürtigen Verbindung mit einer Fremden hervorgegangenen Söhne sind erst durch die Perikleische Gesetzgebung vom Bürgerrecht ausgeschlossen worden[2]. Mit Recht hat bereits Luzac erkannt, dass der Athenische Volksbeschluss, der mit dieser angeblichen Doppelehe von Sokrates von der antiken Biographie zusammengebracht worden ist, vermutlich kein anderer ist, als ein Gesetz über die Milderung der älteren strengen Bestimmungen über Ebenbürtigkeit und Unebenbürtigkeit[3]: wie überhaupt die ganze Frage der Kinderzeugung

[1] Vgl. K. F. Hermann, Griechische Staatsalterthümer I[6] 1889 S. 448 ff.

[2] Vgl. K. F. Hermann aO. S. 443 ff. Doch auch hier hat man in der Praxis in der Menschennot des Peloponnesischen Krieges Ausnahmen zugelassen, vgl. Busolt, Griech. Geschichte III 2 S. 1546.

[3] Vgl. Frg. 30 und dazu Luzac S. 223 u. 316 ff. Darauf deutet die freilich stark gekürzte Notiz bei Diogenes Laertios 2, 26 direkt hin.

für die Auffassung dieser Zeit viel weniger unter den Standpunkt der geschlechtlichen Moral und der Liebe, als unter den des staatlichen Interesses fällt.

Aber es war dies nicht die einzige Handhabe und in diesem Falle vielleicht nicht die massgebende für die Entstehung einer derartigen Tradition. Das Attische Recht enthielt sehr ausgebildete Bestimmungen über Rechte und Pflichten der männlichen Agnaten gegenüber der verwaisten weiblichen Deszendenz, wenn sie auch nicht so weit gingen, wie die entsprechenden Satzungen des Mosaischen Rechts. Ein wie zahlreicher weiblicher Anhang sich in jenen Zeiten im Hause eines solchen männlichen Agnaten oder überhaupt Verwandten oft zusammenfand, zeigt uns drastisch — wenn auch nicht von dieser Seite her — die Erzählung von Aristarch und seinen Nöten in Xenophons Sokratischen Aufzeichnungen[1]. Welche Zustände sich daraus häufig in den langen Kriegsläuften entwickeln mussten, lässt sich unschwer absehen. Wie leicht auf diesem Boden irreführende Gerüchte von der Art, wie die Geschichte von einer zweiten Ehe von Sokrates entstehen und Wurzel fassen konnten, liegt auf der Hand. Es ist nicht unsere Aufgabe nachzuspüren, aus welchen unverfänglichen tatsächlichen Verhältnissen sie entstanden sind[2]. Aber wenn der erste Versuch einer psychologischen Biographie hier wie eine Reihe der bekanntesten zeitgenössischen Forscher und Schriftsteller fehlgegriffen hat, so wirft dieser Fehlgriff noch keinen Schatten auf ihn und seine Wahrheitsliebe. Wie Aristoxenos die Form dieser Doppelehe als legale Ehe

[1] Xenophons Memorabilien 2, 7

[2] Luzac S. 318 vermutet eine frühere kinderlose Ehe mit Myrto, der nach dem Tode dieser ersten Gattin die zweite Ehe mit der in Anekdote und Philosophengeschichte bekannteren Xanthippe gefolgt wäre (vgl. Diog. L. 2, 26). Es ist fraglich, ob es nötig ist zu einer solchen künstlichen Lösung zu greifen. Es genügte, wenn das verlassene Mädchen aus der berühmten Familie von Aristeides, dem Gründer des Attischen Seereiches, Aufnahme im Hause des Philosophen fand, um im damaligen Athen Gerüchten dieser Art einen Boden zu gewähren. Wenn die zeitgenössische Komödie die Geschichte noch nicht kannte, so zeigt das ihre spätere Entstehung — bei Lebzeiten des greisen Philosophen musste ein derartiger Klatsch zu absurd erscheinen —, nicht aber ihre böswillige und freihändige Erfindung durch Aristoxenos und die Biographie. Diese fand die Geschichte bereits fertig vor, das zeigt sich darin, dass sie sie mit Kallisthenes teilt.

bezeichnet, so sind auch die Motive, die er für die Aufnahme der verarmten Waise aus Aristeides hochberühmtem Hause angibt, sehr ehrenwerte.

Und endlich ein Drittes und vielleicht noch Wichtigeres. Der Familienkommunismus in Platos Staat bot den allergünstigsten Boden für die Entstehung derartiger Märlein. Es war — und in legaler Form — nur die praktische Nutzanwendung der Platonischen Moral auf den Mann, dem Plato die Lehre von der sogenannten Weibergemeinschaft in den Mund legt. In diesem Zusammenhang gewinnt die rechtfertigende Bemerkung, die ausdrücklich gegen die Annahme eines unsittlichen oder ungeregelten Liebesverkehrs Verwahrung einlegt, erst ihre volle Bedeutung.

Nur an einer Stelle bricht bei Aristoxenos etwas wie wirkliche Gehässigkeit gegen die verehrungswürdige Gestalt von Sokrates durch[1]. Aber diese Gehässigkeit oder besser gesagt Bitterkeit richtet sich, wenn wir schärfer zusehen, viel weniger gegen Sokrates als gegen eine ganz andere Gegnerschaft und gibt uns zugleich Licht für die Schärfe, die wir gelegentlich an anderen Stellen seiner Polemik finden. Plato und Xenophon heben immer und immer wieder es hervor, dass Sokrates im Gegensatz zu der feilen Wissenschaft der Sophisten nie gegen Geld gelehrt hätte[2]. Aristoxenos widerspricht in schneidend scharfer Form: das ist falsch, sagt er, auch Sokrates hat den Erwerb nicht verschmäht, er hat den Beutel offen gehalten, wie etwa ein kynischer Gassenprediger, und die kleine Münze, die er erhielt, zusammengekratzt und zusammengehalten, bis die armselige zusammengesparte Barschaft auf die Neige ging, und wenn er mit ihr zu Ende war, hat er von neuem in der gleichen Form mit dieser Art des Sammelns und Sparens angefangen. Nehmen wir vorläufig an,

[1] Frg. 26 M. aus Diogenes Laertios 2, 20 φησὶ δ' αὐτὸν Ἀριστόξενος ὁ Σπινθάρου καὶ χρηματίσασθαι· τιθέντα γοῦν τὸ βαλλόμενον κέρμα ἀθροίζειν, εἶτ' ἀναλώσαντα πάλιν τιθέναι. Unmöglich ist die Auffassung, die sich bei früheren Interpreten findet, dass es sich hier um Kapitalien handele, die Sokrates gegen Zins ausleih: τιθέναι, τίθεσθαι bedeutet nicht dies, sondern zunächst ganz allgemein, wie ἀποτιθέναι, -τίθεσθαι 'aufbewahren, aufheben', dann 'niederlegen, deponieren' und kontrastiert nicht ohne diesen ironischen Nebensinn mit τὸ βαλλόμενον κέρμα (vgl. Plut. Kim. 10).

[2] Vgl. zB. Xenophon, Memorabilien 1, 2, 60 f., gipfelnd in dem Satze διὰ παντὸς τοῦ βίου τὰ ἑαυτοῦ δαπανῶν.

diese Angabe wäre wahr. In Wirklichkeit, trotz der gehässigen Form, enthält sie nichts, was dem Kern der Platonischen Angaben widerspricht. Sokrates hat auch nach Aristoxenos nie glänzende Honorare einkassiert, nie mehr als des Lebens Notdurft angenommen, nie ein Geschäft, wie die Sophistik, aus seiner Lehre gemacht, nie Bezahlung für sie gefordert: seine Lehre war frei. Aber leben musste er. Er besass nichts als ein kleines Häuschen und vielleicht ein winziges Kapital von wenigen Minen für sich und seine Familie. Davon konnte kein Mensch in dem damaligen Athen leben. Und sein Handwerk hat er, als er sich ganz der Philosophie und dem erzieherischen Umgang mit der Jugend gewidmet hatte, ganz oder so gut wie ganz aufgegeben. Auch von ihm konnte er nicht leben. Seine innerlich freie Natur erlaubte es ihm, zwanglos und ohne jedes Bedenken an den glänzenden Gastmählern und Gelagen seiner reicheren und vornehmeren Freunde teilzunehmen. Sollte er wirklich ängstlich jeden Beitrag aus Freundeskasse mit eigensinnigem Armenstolz verschmäht haben? Plato weiss es anders. Mit gleichem Freimut deutet er im Kriton und in der Apologie die Bereitschaft seiner Freunde zur Stellung einer Kaution wie Busse und wenn es not tat zur Bestechung des Gefängnispersonals an. Nur die letztere lehnt Sokrates ab, aber aus ganz anderen, tieferen Gründen. Die Beihilfe seiner Freunde stand ihm offen und er hat sie nicht — wenigstens nicht prinzipiell — verschmäht. Mehr konnte Plato, mehr konnten die anderen schriftstellernden Sokratiker nicht sagen: das wäre unzart und geschmacklos und nur Öl ins Feuer der Sophistik gewesen. Aber unmöglich oder unwahrscheinlich ist das, was Aristoxenos Biographie der Sache nach berichtet, nicht. Und es ist wieder nichts als eine und diesmal glücklichere Illustration zu dem hohen kommunistischen Ideal, das Platos Staat beherrscht: dieses ist freilich gleich weit von dem zerrüttenden Kommunismus der Massen entfernt wie von der asketischen Indifferenz des Kynismus, mit der es hier sichtlich von dem peripatetischen Biographen durcheinander geworfen wird.

Nur diese Einkleidung und noch mehr die bittere, tief ungerechte Form stösst ab. Hier schiesst Aristoxenos weit übers Ziel hinaus, weit auch über die Formen seiner scharfen, aber sonst in den Grenzen des Anstands sich haltenden Polemik. Aber der Grund liegt nahe. Der Peripatetiker spricht

hier pro domo. Es gab damals noch keine staatlichen Lehrstühle und Gehälter, die Wissenschaft und Lehre musste nach Brot gehen, und sie tat es auch in ihren besseren Vertretern: sie nahm Honorar, wie die Sophistik, und Aristoteles, der Riesensummen von seinen fürstlichen Gönnern und vom Makedonischen Hof bezog, hat bereits der Weltanschauung der peripatetischen Schule einen anderen Stempel aufgedrückt, als die selbstgenügsame Bescheidenheit von Sokrates und das patrizische Selbstbewusstsein der vornehmen aristokratischen Akademie und ihres stolzen, reichen Kreises.

So sehen wir: Aristoxenos Entrüstung richtet sich nicht gegen Sokrates, nicht gegen die bescheidene Anwendung des kommunistischen Prinzips durch ihn, sondern gegen das idealisierte und ihm unbequeme Bild in der Sokratischen Legende und in der Platonischen Akademie.

Und damit wird Ziel und Ursache des polemischen Charakters seiner Biographie klar. Dieser wendet sich nicht gegen die Persönlichkeit von Sokrates — mag auch Pythagoras dem Herzen des Pythagoreers näher stehen —, sondern gegen die Sokratische Tradition, nicht gegen den historischen Sokrates, sondern gegen den legendarischen. Und es ersteht aus dieser kritischen Darstellung eine Gestalt vor uns, auf den ersten Blick sehr verschieden von dem verklärten Bilde der Sokratik, aber eine Gestalt von voller, strotzender Lebenswahrheit. Eine Natur von gesunder, heisser aber beherrschter Sinnlichkeit, von vulkanischem Temperament und furchtbarer, mühsam bezähmter Leidenschaftlichkeit, aber zugleich ein Mann von einer sieghaften, alles in ihren Bann ziehenden Schlichtheit, Wahrheit und Gemütstiefe — eine Gestalt, die derbe, markige, aber selbst in dieser polemisch zugespitzten Darstellung keine wirklich unsympathischen Züge trägt, in ihrer Kraft, Gesundheit und Tiefe eine gewaltige Reformatorennatur, wie ein Martin Luther. Das Wenige, was wir von Aristoxenos Biographie besitzen, ist so geeignet, wie nur etwas, das matte Bild, das wir meist in der modernen Forschung finden, mit neuem, wahrem Leben zu erfüllen. Sie steht hoch über dem, was hier die meisten Durchschnittsdarstellungen bieten. Nicht Bosheit oder Hass, sondern das ernste, unbestechliche Streben ein wahrhaft umfassendes, echtes volles Bild von dieser rätselhaften Persönlichkeit, ihrer ethischen Macht und magischen Anziehungskraft ebenso wie von ihren rauhen

und stark menschlichen Seiten zu gewinnen, dies ernste, echt wissenschaftliche Streben hat, wie es scheint, Aristoxenos die Hand bei dem in starken Kontrasten sich darstellenden Bild geführt, das er entwarf.

Aristoxenos ist der Schöpfer der realistischen ethischen Biographie, wie Theopomp – bei allem Pathos, das ihn von dem kühleren Forscher trennt — der Begründer einer neuen realistischen Richtung der Geschichtsschreibung.

Und doch — auch dieses können wir aus der trümmerhaften Überlieferung erkennen — es war Aristoxenos nicht gegeben, den unergründlichen Mann wirklich in seiner ganzen Tiefe zu begreifen oder auch nur ahnend zu erfassen. Sein Sokrates ist, wie bei so vielen auch von den Modernen, der gewaltige Sittenprediger, aber nicht der Philosoph. Die tiefsten Tiefen seiner, wie der Platonischen Philosophie blieben dem Peripatetiker verschlossen[1]. Das kann nicht überraschen. Auch Aristoteles hat, so schlagend und unwiderleglich seine Argumente gegen die Sokratisch-Platonische Staatslehre oder vielmehr ihre unmittelbare Nutzanwendung auf das staatliche und private Leben zu sein scheinen, sie in ihrem innersten Kern bereits nicht mehr begriffen. Er geht durch und durch von den Naturwissenschaften und ihren klar fassbaren Erfahrungssätzen aus, er ordnet von da aus mit streng logisch geschulter Methode die Schätze der vorausgehenden historischen und ethisch-philosophischen Forschung, aber wie er handgreiflich trotz seiner universalen Sammlungen und Kennt-

[1] Deswegen haben wir kein Recht an Aristoxenos quellenkritischer Methode zu mäkeln und Urteile wie Frg. 33 über die Abhängigkeit von Platos Staat von der sophistischen Forschung und ihrem Material, speziell von Protagoras glatt zu verwerfen, wie es noch H. Maier, Sokrates S. 230 tut, obgleich er im Kern zu dem gleichen Resultat kommt wie Aristoxenos, nur ohne dessen polemische Schärfe, die sich indes vielmehr gegen die Akademie und ihren Platokult, als gegen Plato richtet. Plato selbst gibt in seinem Dialog Protagoras die Bestätigung. Er legt hier dem Protagoras, und zwar als Grundlage seiner gesamten Darlegungen, einen mit dem Hauptinhalt des Staats in den äusseren Formen sehr nah verwandten Mythus in den Mund. Etwas ganz anderes ist der tiefere Inhalt, mit dem die Sokratisch-Platonische Philosophie das gleiche oder nahverwandte Material durchdrungen hat: hier liegt die Grenzscheide zwischen Sokratik und Sophistik und nicht im äusseren wissenschaftlichen Betrieb, der bereits von der Sophistik und ihrem universalen Lehrbetrieb auf eine sehr hohe Stufe erhoben war.

nisse kein Historiker und noch weniger ein Staatsmann ist, so ist er auch kein schaffender Geist auf dem Gebiete der Philosophie, und zwischen ihm und seiner reichen, aber platten Empirie und dem Idealismus von Sokrates und Plato, der im Grund auf der gleichen, aber unendlich weiteren und tieferen Empirie ruht, liegt eine tiefe Kluft. Über sie reicht auch der Blick seines italischen Schülers Aristoxenos nicht hinaus, wenn auch seine Pythagoreischen Anschauungen ihm das Auge für das Prophetische in Sokrates Gestalt und Wirken besser und voller aufgeschlossen haben, als dem grossen Enzyklopädisten Aristoteles. Und mit der Philosophie, die im innersten Erleben unzerreissbar mit Sokrates Natur zusammengehört, fällt auch das reichste Stück Sokratischen Lebens unverstanden zu Boden.

Sokrates Bild bei Aristoxenos war halb und weniger als halb, und trotz der bewussten und fein angedeuteten Steigerung in Platos Werken können wir den wahren, vollen Niederschlag dieser gewaltigsten Erscheinung der gesamten Philosophie nur bei Plato und in seinen unvergänglichen Dichtungen suchen und empfinden. Aber ein Schelm, wer mehr gibt als er hat, und es ist für Aristoxenos keine Schande, wenn er — auch als Seelenkündiger und Schilderer — bei dem grössten, tiefsten und wunderbarsten Rätsel der Geschichte des menschlichen Denkens neben einem Plato in den Schatten treten muss. Es ist viel und mehr als genug, dass er uns noch echte, satte Farben zur Ergänzung des Bildes zu geben vermag, in dem bei Plato — wenigstens für oberflächliche Betrachtung — nur die lichten Farben in das Auge fallen.

Das sind die Anfänge der psychologischen Geschichtsschreibung und Biographie, zwei markige, ernste, welt- und menschenkundige Beobachter, Menschen, wie die Menschen, die sie schildern, nicht immer — wie Aristoxenos — voll ebenbürtig dem Genius, den sie zu begreifen und in seiner Ganzheit uns vor Augen zu stellen sich bemühen, aber weit entfernt von jenen niedrigen Instinkten, die die alte wie die neue Forschung ihnen als beherrschende Motive unterschieben. Ihre Saat ist nicht verweht. Nicht der äusserliche, flach moralisierende Einschlag, den die antike Biographie seit diesen Zeiten dauernd sich bewahrt hat, ist ihr eigentliches Erbe, sondern die Pro-

bleme echter, suchender und sichtender Psychologie, die uns von da ab in Geschichte und Biographie an ihren grössten und reifsten Werken immer wieder entgegentreten: namenlose Schöpfungen oft, denn vieles besitzen wir bei Sueton, bei Plutarch, bis zu einer gewissen Grenze auch bei Tacitus nur aus zweiter oder dritter Hand, aber auch unter der oft platt nivellierenden Durchschnittsmoral des kernigen, doch wenig philosophisch veranlagten Gutsbesitzers von Chaeronea bricht nicht selten und manchmal unvermittelt noch ein Stück von jener kühnen, unverfälschten, vor keinen Tiefen und Untiefen, vor keinen Widersprüchen und Kontrasten zurückschreckenden Seelenforschung durch, wie wir sie bei ihren Begründern, den letzten Erben und Enkelschülern der Sokratik finden.

Tübingen. A. v. Mess.

TEXTKRITISCHES ZU DEM BUCH DES SEXTUS EMPIRICUS ΠΡΟΣ ΑΣΤΡΟΛΟΓΟΥΣ

Es ist ein eigentümlicher Zufall, dass für einen grossen Teil der Schriften des Sextus Empiricus durch glückliche Funde zweier bisher unausgenutzter Handschriften in den letzten Jahrzehnten eine sicherere Grundlage der Textgestaltung gewonnen worden ist, als Immanuel Bekkers Ausgabe 1842 sie zu bieten vermochte. Dieser hatte sich im wesentlichen damit begnügt, ziemlich wahllos einige Codices herauszugreifen, mit feinem Verständnis für Inhalt und Form, wo offenbare Lücken und Fehler vorlagen, durch meist glückliche Ergänzungen und Konjekturen nachzuhelfen und so einen im ganzen lesbaren Text zu liefern. Freilich Bekkers Handschriften waren so nahe unter einander verwandt, dass sie nur einen Überlieferungszweig darstellten; zudem geht dieser auf einen verhältnismässig jungen, vielfach verderbten Archetypus zurück, von dem auch die Hauptmasse der sonstigen Sextushandschriften abhängig ist. Die scharfsinnigen und gründlichen Untersuchungen Hermann Mutschmanns[1] und Arthur Kochalskys[2] haben das über allen Zweifel erhoben und zu einem im wesentlichen übereinstimmenden Stemma der handschriftlichen Vulgata geführt.

Aber inzwischen war für die drei Bücher Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων ein neues, ganz unerwartetes und unabhängiges Hülfsmittel der kritischen Recensio in einer lateinischen Übersetzung etwa aus dem Anfang des XIV. Jahrhunderts bekannt geworden, die sich in einer nur wenig jüngeren Miszellenhandschrift in Paris (Paris. lat. 14700 olim St. Victoris 23) er-

[1] Rh. Mus. LXIV 244 ff.

[2] De Sexti Emp. adversus logicos libris quaest. crit. Diss. Marb. 1911.

halten hat. Je schülerhafter und wörtlicher in ihr die griechische Vorlage in ein geradezu abscheuliches Latein gebracht ist, um so wertvoller ist sie für uns, und um so unbedenklicher kann sie als vollgültiger Ersatz eines verloren gegangenen griechischen Kodex angesehen werden. Diese Übersetzung trägt im Katalog die Bezeichnung 'Ironicarum informationum libri'; im alten Inhaltsverzeichnis der Handschrift selbst heisst es gar: 'Quatuor libri aristotelis pyromarum'. So blieb sie lange verborgen, bis C. Jourdain (Excursions philosophiques et historiques à travers le moyen-âge. Paris 1888 p. 221 ff.) sie entdeckte und C. Bäumker 1891 (Archiv f. Gesch. d. Phil. IV S. 574 ff.) nachdrücklich auf ihre Bedeutung hinwies. Mit Recht hat H. Mutschmann in seiner trefflichen Sextusausgabe Vol. I (Leipzig 1912) den aus dieser alten Übersetzung erwachsenen Ertrag eifrig eingeheimst.

Ebenso ist dem zweiten Band (Leipzig 1914), der die fünf Bücher gegen die Dogmatiker enthält, eine überaus wertvolle Klärung der handschriftlichen Grundlage zuteil geworden. Denn der Gesamtmasse der übrigen Handschriften stellt sich nun als Vertreter eines stark abweichenden Überlieferungszweiges das Mittelstück des Codex Laur. 85. 19 gegenüber, das dem XIII. oder XIV. Jahrhundert angehörend, nicht nur an Alter die sonstige handschriftliche Überlieferung überragt, sondern auch eine Fülle bedeutsamer Lesarten bietet, und an Stellen, an denen sich der Scharfsinn der Forscher vergeblich abmühte, zum Teil geradezu verblüffend einfache Lösungen der vorhandenen Schwierigkeiten bringt. Mein schon 1888 bei der ersten Prüfung gewonnenes und später durch genaue Vergleichung bestätigtes Urteil über den Wert dieser Handschrift ist durch Mutschmanns Ausgabe durchaus erhärtet.

Nur um so bedauerlicher ist es, dass dieses bequeme und förderliche Hülfsmittel der Textgestaltung für den noch ausstehenden Teil der Neuausgabe des Sextus, die Bücher gegen die Mathematiker, fast vollständig versagt. Nach καὶ p. 613, 14 zeigt nämlich der Laur. 85. 19 eine Lücke von zwar nur 5 cm Länge, die in Wirklichkeit aber den ganzen Rest der Bücher gegen die Mathematiker und den Anfang des ersten Buchs gegen die Logiker bis p. 198, 24 τὸ δὲ ἀληθές bedeutet. Was für diesen Teil des Textes neben der Vulgata etwa an Material selbständiger Überlieferung vorliegt, hat infolgedessen Anspruch auf ganz besondere Beachtung und muss für die

Recensio aufs peinlichste ausgeschöpft werden. Wenigstens für das Buch πρὸς ἀστρολόγους gibt es eine solche abweichende Überlieferung, die in zwei verschiedenen Rinnsalen neben dem Hauptstrom dahinfliesst. Schon an anderer Stelle (Berl. Phil. Wochenschr. 1909, 1453 ff.) habe ich in aller Kürze darauf hingewiesen, halte es aber für wünschenswert, hier den Tatbestand im einzelnen zu prüfen und die Ergebnisse für die Textkritik festzustellen.

Es handelt sich einmal um die gesonderte Überlieferung dieses Buches in zwei eng zusammengehörigen florentiner Sammelhandschriften, Laur. 59, 17 (S_2) und der älteren, bereits aus dem XIV. Jahrhundert stammenden Laur. 9, 32 (S_1), und dann um die ziemlich weitgehende Benutzung, die gerade des Sextus Buch πρὸς ἀστρολόγους bald nach seinem Erscheinen durch Hippolyt in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts erfahren hat. Der streitbare Bekämpfer der gnostischen Irrlehren hat in seinem grossen Werk κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος, dessen Hauptteil in Griechenland gerade in dem Jahr 1842 aufgefunden wurde, in dem Bekkers Sextusausgabe erschien, mehrfach den wenig älteren skeptischen Philosophen ausgenutzt, naiv wörtlich entlehnend oder frei umgestaltend und nach Bedürfnis erweiternd oder kürzend, wie es sich gerade ergab; am bequemsten hatte jener ihm bei Widerlegung des astrologischen Aberglaubens vorgearbeitet, der auch bei seinen Gegnern, den Peraten, eine wichtige Rolle spielte. Zweimal übernimmt daher Hippolyt im Kampf gegen sie grössere Partien des Sextus (Duncker-Schneidewin p. 50 ff. und 180 ff.), so dass wir für längere Abschnitte des Buches πρὸς ἀστρολόγους eine höchst merkwürdige, uralte Parallelüberlieferung besitzen. Ich bezeichne diese im folgenden mit Hip, während ich die Vulgataüberlieferung des Sextus Vu nenne und für die Einzelhandschriften J. Bekkers Zeichen anwende. Für die Sammelcodices Laur. 9, 32 und 59, 17 dient der Index S bei Übereinstimmung, S_1 und S_2 bei Abweichung von einander.

Vu verdient den Vorzug vor S zB. an folgenden Stellen:

728, 22 ἀντειρήκαμεν Vu, εἰρήκαμεν S.

728, 23 οὔτε τῆς παρὰ τοῖς περὶ Εὔδοξον Vu, οὔτε περὶ τῆς Εὐδοξον S_1, οὔτε τῆς περὶ τοῖς περὶ Εὔδοξον (τοῖς περὶ durchstrichen) S_2.

729, 20 ὥσπερ κατηχήμεθα Vu, ὥσπερ ἤδη κατηχήμεθα S.

730, 16 ἐν κριῷ μὲν γὰρ ἐαρινὴ γίνεται τροπή, ἐν αἰγο-

κέρῳ δὲ χειμερινῇ, ἐν καρκίνῳ δὲ θερινῇ καὶ ἐν ζυγῷ φθινοπωρινῇ Vu, ἐν καρκίνῳ — φθινοπωρινῇ fehlt in S_2, τροπῇ, ἐν ζυγῷ δὲ μετοπωρινῇ, ἐν καρκίνῳ δὲ θερινῇ καὶ ἐν αἰγοκέρῳ τε χειμερινῇ S_1. Da Hip (182, 52) zu Vu stimmt, so ergibt sich, dass sowohl die Änderung der Reihenfolge als auch die Vertauschung μετοπωρινῇ mit φθινοπωρινῇ in S_1 nur auf willkürlicher Ergänzung einer verstümmelten Vorlage beruht.

730, 30/1 τὸ διαμετροῦν τῷ ὡροσκόπῳ Vu, τὸν ὡροσκόπον S.

730, 32 τὸ διαμετροῦν τῷ μεσουρανήματι VuS_2, τὸ μεσουράνημα S_1.

732, 15 οἱ πάλαι Vu, οἱ παλαιοὶ S; doch 746, 8 τοὺς παλαιούς.

733, 16 παρὰ τὸ ζώδιον Vu, πρὸς τὸ ζώδιον S.

733, 17 συσχηματισμούς Vu, σχηματισμούς S

734, 2 ὁρίοις Vu, ὅροις S, doch Z. 18 richtig ὅρια.

735, 27 διαφορὰ καὶ ἀσυμπάθεια Vu, διαφορὰ καὶ συμπάθεια SHip (50, 14); der auffallende Fehler wird veranlasst sein durch das vorhergehende συμπάσχει.

736, 27 λαμβάνεται Vu. Hip (52, 39), καταλαμβάνεται S.

737, 2 αὐτοῖς ἐστιν Vu. Hip (52, 46), ἐστιν αὐτοῖς S.

743, 11 νυνὶ δὲ ἐπεὶ οὐ παρὰ πᾶσιν ἰσοχρόνως ἀναφαίνεται Vu, νυνὶ δὲ ἐπειδὴ παρὰ πᾶσιν οὐκ ἰσοχρόνως ἀναφαίνεται S.

745, 23 ἐπιφανῶς Vu, καλῶς S_1, ebenso von späterer Hand in einer Lücke nachgetragen S_2 — offenbar eine willkürliche Ergänzung.

745, 30 ἤδη Vu, εἴδη S, vgl. 746, 18, wo auch S ἤδη richtig bietet.

746, 2 ταῦτα Vu.Hip (62, 87), τοιαῦτα S, was zu dem folgenden καὶ τὰ τούτοις ὅμοια nicht passt

746, 7 ἐν οὐρανῷ Vu, ἐν οὐδενὶ S.

747, 2 τοῖς σώμασι (entsprechend τοῖς ἤθεσιν Z. 3) Vu, τῷ σώματι S_1, τοῦ σώματος S_2.

748, 2 καὶ ταῦτα οὐχ ἅπαξ Vu.Hip (62, 10), ἀλλ' οὐδὲ ὡς οὐχ ἅπαξ S.

Willkürliche Ergänzungen von Lücken oder unleserlich gewordenen Stellen der offenbar ziemlich verwahrlosten Vorlage, wie sie 730, 17 und 745, 23 vorkommen, finden sich auch sonst in S_1 und S_2 nicht selten; aber vielleicht darf man ge-

rade daraus auf ein ziemlich hohes Alter und auf einen entsprechenden Wert des Archetypus schliessen. Andererseits muss man darauf rechnen, dass beide Handschriften von Schreibern, die Griechisch verstanden, ziemlich eilfertig geschrieben sind, so dass auf abweichende Wortstellung und leichte Änderung des Wortlautes kein zu grosses Gewicht zu legen ist. Jedenfalls bedarf es in jedem Einzelfall sorgfältiger Erwägung, ehe eine endgültige Entscheidung für oder wider möglich ist. — Ich führe im folgenden eine Reihe besonders interessanter Fälle vor, durch die auch die Bedeutung und Art der Hippolytüberlieferung deutlich werden wird.

732, 17 μέχρι τοῦ τὸν αὐτὸν ανασχειν ἀστέρα Vu, S_1 schiebt hinter αὐτὸν αυτις und lässt mit S_2 τὸν weg, bei Hippolyt ist die Stelle nicht benutzt. Die Schilderung des Brauchs der alten Astronomen, die eine Art Klepsydra bei ihren Beobachtungen anwenden, findet sich auch sonst öfter. Schon Fabricius zitiert eine Herostelle nach Proklus, die das ausführlicher darstellt, und wo es heisst: ειτ' ἐφεξῆς τὸ εν ὅλῳ τῷ νυχθημέρῳ μέχρι τῆς ετέρας ἀνατολῆς ομαλῶς καὶ ἀνεκλείπτως καὶ αναπαύστως ρυὲν εν ετέρῳ ἀγγείῳ καὶ τὸ ρεῦσαν παραμετρεῖται. Nach ähnlicher Vorlage berichtet Macrobius in Somn. Scip. I 21, 13: quae stella ubi primum coepit emergere, mox munitione subducta permiserunt subiecto vasi aquam superioris influere: fluxitque in noctis ipsius et sequentis diei finem atque in id noctis secundae, quamdiu *eadem stella ad ortum rursus revertitur*. und Martianus Capella VIII 860 für die Mondmessung: cum autem tota supra terras apparuerit Luna, statim prius vas, in quod aqua fluxit, subtrahe et aliud apponas, in quod aqua fluat, donec nocte alia *renascatur illa stella*, quae in priore nocte cum Luna oriebatur. Alle drei Stellen scheinen zu zeigen, dass eine ausdrückliche Bezeichnung der Wiederholung zum mindesten sehr am Platz ist; der Wegfall des αυτις hinter αὐτὸν und vor ἀνασχεῖν war natürlich leicht möglich. Zu schreiben ist also: μέχρι τοῦ τὸν αὐτὸν αυτις ἀνασχεῖν αστέρα.

732, 20 πάλιν ελάμβανον τὸ δωδέκατον τοῦ ρυέντος και εσκέπτοντο εν πόσῳ τοῦτο ἐρρευσε χρόνῳ Vu, τὸ δωδέκατον τοῦ ρυέντος ὕδατος μέρος S_2, τοῦ ρυέντος ὕδατος δωδέκατον μέρος S_1. Hier scheint mir die Vulgata vorzuziehen, da die Abweichungen zwischen S_1 und S_2 auf Unleserlichkeit der Vorlage deuten und der überflüssige Zusatz ὕδατος μέρος durch

Z. 24 ὃν ἔχει τὸ ῥυὲν τοῦ ὕδατος μέρος πρὸς τὸ ὅλον ὕδωρ nahe gelegt war.

733, 10 τὸν τοῦ Διὸς καὶ τῆς Ἀφροδίτης C. R. S. (Si unter Wegfall auch des τοῦ-, τὸν τοῦ Διὸς καὶ τὸν τῆς Ἀφροδίτης wahrscheinlich nur V. Da der Text weiter lautet: κακοποιοὺς δὲ τὸν τοῦ Ἄρεως καὶ Κρόνου, so verdient die erste Fassung den Vorzug.

733, 29 die Ergänzung Bekkers nach επικρατειν, (σελήνη δὲ Ἄρην τε καὶ Ἀφροδίτην, ist in den Text aufzunehmen.

734, 18 τὰ διαμετροῦντα τῶν υψωμάτων Vu, τοῖς υψώμασιν S. Ein Grund zur Änderung der Vulgataüberlieferung liegt nicht vor.

734, 30/1 ἀστέρες οι επὶ τριῶν ζωδίων ἔχοντες τὸ μεταξὺ διάστημα Vu, επὶ fehlt in Si, wie Bekker es offenbar zum Ausgleich mit dem unmittelbar folgenden κατὰ τετράγωνον δὲ οι δυοὶν in Klammern schloss. επὶ τριῶν ζωδίων ἔχοντες τὸ μεταξὺ διάλειμμα Hip (50, 10/1) und τὰ μεταξὺ διαλείμματα (182, 66). Zweifellos ist also die Präposition επὶ beizubehalten, fraglich kann sein, ob διάλειμμα oder διάστημα vorzuziehen ist. Die Ausdrücke wechseln mit einander auch in Platos Timäus und sind an sich gleich brauchbar. Da aber Hippolyt an zwei weit von einander abliegenden Stellen, wo er diese Sextusstelle benutzt, διάλειμμα hat und Sextus selbst später p. 742, 5/7 schreibt: εκ διεσπαρμένων ἀστέρων συνέστηκε καὶ μεταξύτητάς τινας ἐχόντων καὶ διαλείμματα, so wird auch hier διάλειμμα zu setzen sein. Der Plural in der zweiten Hippolytstelle darf nicht auffallen: solche kleine Änderungen sind ihm ganz geläufig, vgl. zB. zu Sextus 734, 29 κατὰ τρίγωνον μὲν οὖν σχηματίζονται καὶ επιθεωροῦσιν ἀλλήλους Hippolyt p. 50, 9/10 καὶ συσχηματίζοντες ἐπιθεωροῦσι δὲ ἀλλήλους, p. 182, 65 συσχηματίζονται ἐπιθεωροῦντες ἀλλήλους.

735, 16 τὰ κατὰ συνδρομὴν καὶ ὡς αὐτοὶ λέγουσι τὰ κατὰ σύγκρασιν πλειόνων Vu, συγγραφὴν S; die Vulgata ist beizubehalten, vgl. zB. Manetho III 227 ἤδη καὶ σύγκρασιν ἀείσω μαρτυρίας τε und II 400 σύγκρασις διέκριν' επιμαρτυρίαι τε φαεινῶν ἄστρων.

735, 29 εἰ γὰρ μὴ πάντα γίνεται κατὰ εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι Χαλδαϊκὴ ἡ τοῦτο ἀξιοῦσα κατὰ εἱμαρμένην εἶναι Vu: Bekker schloss κατὰ εἱμαρμένην εἶναι als überflüssig in Klammern ein. S bietet εἰ γὰρ μὴ πάντα γίνεται κατὰ εἱμαρμένην

εἶναι. Das setzt natürlich in der Vorlage den Text der Vulgata voraus; man wird an ihn nicht rühren dürfen.

736, 25/6 ἀρχὴ τοίνυν καὶ ὥσπερ θεμέλιος τῆς Χαλδαϊκῆς ἐστι τὸ στῆναι τὸν ὡρόσκοπον Vu.S, ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ ὥσπερ θεμέλιος ἐπιστῆναι τὸν ωροσκόπον Hip (52, 38). Bekkers Konjektur στῆσαι, die an sich so einleuchtend ist und durch 738, 26 στήσωσιν (Hip 56, 94. συστήσωσιν Vu) οἱ Χαλδαῖοι τὸν τῆς γενέσεως ὡροσκόπον unterstützt wird, ist bei der überraschenden Übereinstimmung zwischen dem Sextus- und Hippolyttext, der auf ἐστι στῆναι zurückgeht, doch nicht ohne Bedenken. Zudem heisst es bei Sextus 739, 10/1 οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἀπὸ συλλήψεως τὸν ὡροσκόπον ἑστάναι, wo Hippolyt (56, 96) mit leichter Änderung gibt: ἀδύνατόν ἐστιν ἐκ τῆς συλλήψεως στῆσαι τὸν ὡροσκόπον; also wird es trotz allem bei dem ἐστι τὸ στῆναι des Vulgatatextes an unserer Stelle sein Bewenden haben müssen.

737, 10/1 ἐπὶ δὲ τῇ ἀναφορᾷ ὁ συσχηματισμὸς τῶν ἄλλων ἀστέρων Vu, σχηματισμὸς S, ἐπὶ τὴν ἀναφορὰν τὸν σχηματισμὸν τῶν ἄστρων ποιοῦνται Hip (54, 53). Danach wird σχηματισμὸς in den Text zu setzen sein.

737, 13 τῶν ἐπὶ τὴν ἐπίσκεψιν πιπτόντων Vu.S, ὑπὸ Bekker nach 737, 4; Hipp (54, 55) bestätigt diese Vermutung.

737, 20 ff. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῆς τοῦ σπέρματος καταβολῆς καὶ συλλήψεως οὐκ ἂν εἴποιεν· ἀκατάληπτος γάρ ἐστιν ὁ ἀκριβὴς ταύτης χρόνος Vu. S, wo ἀλλ' — συλλήψεως ausgefallen ist; καὶ εἰ μὲν ἀπὸ τῆς συλλήψεως λαμβάνειν ἐπιχειρήσει τις, ἄληπτός ἐστιν ὁ ἀκριβὴς περὶ τούτου λόγος, ταχὺς ὑπάρχων χρόνος Hip (54, 62 ff.). Dass der Schluss bei Hippolyt eine willkürliche, freie Erweiterung der Vorlage ist, bedarf kaum eines Beweises. Dagegen ist sein ἄληπτος der Vulgatalesart ἀκατάληπτος vorzuziehen, so steht auch Sextus 325, 30; 595, 31; 741, 10 ἄληπτον; ἀκατάληπτος wie zB. 745, 27 konnte dem Schreiber unwillkürlich in die Feder fliessen, da kurz zuvor καταλαμβάνεσθαι mehrfach vorkam. Schliesslich legt aber die Fassung bei Hippolyt auch eine Verbesserung des überlieferten, aber anstössigen εἴποιεν in λάβοιεν nahe, durch das die Beweisführung einen geschlosseneren und zwingenderen Charakter gewinnt.

737, 23 ἅμα τῇ θέσει τοῦ σπέρματος Vu.S, μεταθέσει Hip (54, 65), an καταθέσει? Duncker-Schneidewin. Diese Vermutung gehört in den Text, da bei der weiteren Ausfüh-

rung stets der Ausdruck καταβολή oder καταβάλλεσθαι gebraucht ist.

738, 1 πάντως ἐν χρόνῳ τινὶ τὸ διάστημα τοῦτο ποιεῖν πέφυκεν ἡ καταβαλλομένη τοῦ σπέρματος φύσις Vu.S, conficiat Hervet, ἀνύειν Hip 54, 71. Bekkers Index beweist, wie beliebt die Verbindung ἀνύειν διάστημα bei Sextus ist; demnach ist zweifellos ἀνύειν auch hier einzusetzen, das ausser Hip. Hervets Handschrift vermutlich bot.

738, 2 ff.

Sextus (Bekker)	Hippolyt 54, 72 ff.
οἱ δὲ τούτου ἀγνοοῦντες τὴν ποσότητα τοῦ χρόνου κατὰ τὸ ἀκριβὲς Χαλδαῖοι τὴν σύλληψιν οὐδέποτε καταλήψονται. τοῦ σπέρματος ὁτὲ μὲν εὐθυβολουμένου καὶ αὐτοῖς προσπίπτοντος ὑφ' ἓν τοῖς εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς σύλληψιν τῆς μήτρας τόποις, ὁτὲ δὲ πολυσπόρως ἐμπίπτοντος, ὑπ' αὐτῆς δὲ τῆς ἐν τῇ μήτρᾳ δυνάμεως εἰς ἕνα τόπον συνάγεσθαι δυναμένου, τῶν ἀγνώστων τὸ πότε γίγνεται τὸ πρῶτον καὶ πότε τὸ δεύτερον, πόσος τε ὁ εἰς ἐκείνην τὴν σύλληψιν ἀναλισκόμενος χρόνος καὶ πόσος ὁ εἰς ταύτην. ἀγνοουμένων δὲ τούτων οἴχεται καὶ ἡ πρὸς ἀκρίβειαν τῆς συλλήψεως κατάληψις.	ἀγνοοῦντες οὖν τὴν ποσότητα τοῦ χρόνου κατὰ τὸ ἀκριβὲς οἱ Χαλδαῖοι οὐδέποτε τὴν σύλληψιν καταλήψονται, τοῦ σπέρματος ὁτὲ μὲν εὐθυβολουμένου καὶ αὐτοῖς προσπίπτος ὑφ' ἓν τοῖς εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς σύλληψιν τῆς μήτρας δυνάμεων· ἀγνώστων δὲ ὄντων πότε γίνεται τὸ πρῶτον καὶ πότε τὸ δεύτερον, πόσος τε ὁ εἰς ἐκείνην τὴν σύλληψιν ἀναλισκόμενος χρόνος καὶ πόσος ⟨ὁ⟩ εἰς ταύτην· ἀγνοουμένων δὲ τούτων ἦρται καὶ ἡ πρὸς ἀκρίβειαν τῆς συλλήψεως κατάληψις.

Der Bekkersche Text des Sextus hat nur zwei glückliche Konjekturen aufgenommen: Z. 1 τούτου Vu.S, Z. 10 ὑπ' statt ἐπ' Vu.S, stimmt aber sonst, von Bagatellen abgesehen, zu der handschriftlichen Vulgataüberlieferung. Die Abweichungen bei Hippolyt im einzelnen Z. 1 οὖν, Z. 2 οἱ, Z. 3 f. veränderte Wortstellung, Z. 6 προσπίπτος, Z. 8—12 Auslassungen, Z. 11 δυνάμεων, Z. 17 Auslassung von ὁ, Z. 19 ἦρται[1] sind unerheblich und beweisen nur das auch sonst beobachtete ziemlich freie

[1] Auch Sextus selbst braucht die Verba promiscue, vgl. 485, 15 αἱρομένης οἰχήσεται.

Schalten mit dem benutzten Text seitens des Verfassers und die Flüchtigkeit des Abschreibers. Aber die Stelle im ganzen bietet offensichtlich eine Schwierigkeit, da zwischen den beiden ersten Kola die Verknüpfung fehlt. Hippolyt hat ihr beizukommen versucht, indem er den mit τῶν ἀγνώστων beginnenden Hauptsatz des zweiten Kolons seiner Vorlage durch die leichte Änderung ἀγνώστων δὲ ὄντων statt τῶν ἀγνώστων τὸ den voraufgehenden absoluten Genetiven anschloss; R.V.X und andere Handschriften beginnen den ganzen Satz mit εἰ statt οἱ und erreichen damit ein grammatisch (οὐδέποτε!) wie logisch gleich bedenkliches Satzungetüm, S₁ schiebt hinter τῶν ἀγνώστων ὑπάρχει ein, um das Verständnis zu erleichtern, beseitigt aber dadurch nicht den Mangel einer klaren Satzverbindung. Dies erreichte erst Hervet, der das zweite Kolon mit 'nam cum semen' einleitet, aber wohl schwerlich in seinem griechischen Text, wie Bekker meinte, τοῦ γὰρ vorfand, und unvollkommener Bekker, der, wenn auch zögernd, τοῦ τε vorschlägt. Ob Fabricius mit seiner eigenartigen Interpunktion einen weiteren Lösungsversuch macht, wage ich nicht zu entscheiden; jedenfalls schwebt dann das zweite, bei ihm erst mit τῶν ἀγνώστων beginnende Kolon völlig in der Luft. Ich weiss bei der verzwickten Sachlage keinen besseren Rat als dem Vorgang Hervets zu folgen und του γὰρ σπέρματος zu schreiben.

738, 13 εφόμενον πρῶτον καὶ προμεταβάλλον ἐν μήτρᾳ τὸ σπέρμα Vu.S₂, προμεταβαλλόμενον Hip (54, 83). S₁, vgl. prius mutatum H. Ich ziehe die erste Lesart vor, vgl. 742 14f ἑτεροιουμένου καὶ μεταβάλλοντος; die Passivform wird durch καταβαλλόμενα 737, 28; 738, 1 verschuldet sein.

738, 15 ἀγγείοις, αὐτόθεν Vu.S, ἀγγείοις καθάπερ τῇ γῇ τὰ τῆς γῆς σπέρματα· ὅθεν Hip (54, 84). Der Zusatz — eine müssige Beziehung auf p. 737, 28 — hat als willkürliche Erweiterung des Originals zu gelten.

738, 22 ὅτε καὶ ἑαυταῖς συγκρινόμεναι Vu.S, ὅπου καὶ αὐταὶ αυταῖς συγκρινόμεναι Hip (56, 90); αὐταὶ das vor ἑαυταῖς leicht ausfallen konnte, gehört in den Sextustext, ὅτε dagegen ist nicht zu ändern.

738, 26 στήσωμεν — eine Konjektur Bekkers — statt συστήσωμεν der Handschriften wird durch Hip (56, 94) bestätigt.

739, 11.2 ουδὲ ἀπὸ τέξεως Vu (nur V τάξεως), οὐδ' ἐξ ἀποτέξεως S.Hip (56, 97). Obwohl der Ausdruck den

Gegensatz zu ἀπὸ συλλήψεως bilden soll, ist zweifellos die zweite Lesart vorzuziehen: ἀπότεξις, nicht das Simplex, ist bei Sextus die Regel, und der Wechsel zwischen den Präpositionen war nötig, um eine Kakophonie zu vermeiden. Ebenso erklärt sich 737, 20 ἢ ἀπὸ τῆς ἐκτέξεως die Wahl des ungewöhnlichen Wortes und 739, 25 ἐπὶ τοῖς τῆς ἀποτέξεως χρόνοις die Wahl des umständlicheren Ausdrucks.

739, 14 und 21 ἢ ὅταν ὀλίγον ἐξίσχῃ bezw. ἐκτὸς ὀλίγον γίνεται Vu.S., ὅλον Hip (56, 1 und 7). So wird das zweite Stadium des Geburtsakts bezeichnet im Gegensatz zu dem früheren ὁπόταν ἄρχηται προκύπτειν εἰς τὸν ψυχρὸν ἀέρα τὸ ἀποτικτόμενον oder χρόνος καθ' ὃν προκύπτει τὸ τικτόμενον ῥαγέντων τῶν ὑμένων und zu dem späteren ὅταν εἰς τὴν γῆν κατενεχθῇ oder εἰς τὴν γῆν καταφέρεται. Duncker-Schneidewin haben Hippolyt nach Sextus geändert; ich glaube, das Umgekehrte ist sinngemässer und schreibe ὅλον.

739, 18 πρὸς διάθεσιν τῶν τόπων Vu.S, διὰ προαίρεσιν τῶν τόπων Hip (56, 1). Möglicherweise liegt hier bei Hippolyt nicht eine unwillkürliche, sondern eine absichtliche Änderung des Verfassers selbst vor, dem neben διὰ παράστημα ψυχῆς, δι' ἐπιτηδειότητα σώματος und δι' ἐμπειρίαν μαίας als Gründen für die verschiedene Dauer der Geburten πρὸς διάθεσιν τῶν τόπων formell aus der Reihe zu fallen schien. Das ist natürlich kein zureichender Grund, aus euphonischen Gesichtspunkten war hier eine andere Präposition erforderlich. Aber ich nehme inhaltlich an dem sehr vagen Ausdruck Anstoss und halte es nicht für zu kühn, hier einen uralten Fehler anzunehmen und πρὸς διάθεσιν τῶν τόκων zu schreiben, wodurch zu dem ersten Paar von Gründen ψυχῆ-σῶμα ein ebenso geschlossenes zweites (τόκοι-μαία) hinzutritt.

739, 22 ἀλλ' ἐπ' ἄλλῳ· ὁ Vu.S, ἐπ ἄλλῳ ὢν Hip (56, 8), sed in aliis aliud, quod Fabr., ἐπ' ἄλλων· ὄν Bek. Unbedingt erforderlich ist ὄν, ἐπ' ἄλλῳ erscheint dagegen erträglich, immerhin spricht die Überlieferung bei Hippolyt für Bekkers Konjektur, die deshalb im Text verbleiben darf

739, 25 ff. ὅτι μὲν οὖν τὸ ὅσον ἐπὶ τοῖς τῆς ἀποτέξεως χρόνοις ἐπαγγέλλονται μὲν τὸν ὡροσκόπον γινώσκειν χαλδαῖοι, οὐκ ἴσασι δέ Vu.S$_2$, εἰδέναι S$_1$, ὅτι μὲν οὖν ἐπαγγέλλονται ἐπὶ τοῖς τῆς ἀποτέξεως Handsch. ἀποδείξεως, χρόνοις οἱ χαλδαῖοι τὸν ὡροσκόπον γινώσκειν, οὐχ ἱστᾶσι δέ Hip 56, 10 ff.. Die absichtliche Vereinfachung des Textes bei Hippolyt ist

für die Gestaltung des Sextustextes ohne Belang, auch bei ἱστᾶσι statt ἵασι wird nur ein zufälliger aus der beliebten Verbindung ὡροσκόπον ἱστάναι leicht begreiflicher lapsus calami des Schreibers vorliegen; als scharfer Gegensatz zu τὸν ὡροσκόπον γινώσκειν ist οὐκ ἴσασι durchaus erforderlich.

740, 4 εὔκολον Vu. S, εὔλογον Hip (58, 19); die erste Fassung verdient den Vorzug.

740, 5/6 ἀλλ' οὔ γε πρὸς ἀκριβῆ χρόνον ταύτην παρασημειοῦσθαι δυνατόν ἐστιν Bek., οὔ γε Vu. S, οὔτι γε Hip (58, 20); ταύτην V. S, ταύτης C. R.; παρασημειοῦσθαι C. R, παρεπισημειοῦσθαι G. H. V. S., σημειοῦσθαι Hip (58, 21). Änderungen des Bekkerschen Textes sind unnötig: das παρεπισημειοῦσθαι der meisten Sextushandschriften erklärt sich daraus, dass im Archetypus versehentlich in Anlehnung an das kurz zuvor (Z. 1) vorgekommene ἐπισημειοῦται zunächst die Präposition ἐπι- gebraucht, dann aber παρα- übergeschrieben war: παρ

ἐπισημειοῦσθαι.

740, 15 ff: Hip (58, 29 ff.) ist lediglich für das freie Schalten des Hippolyt mit seiner Vorlage kennzeichnend.

Sextus.	Hippolyt.
καὶ μὴν οὐ μόνον φθάνει πλείων διελθεῖν χρόνος μετὰ τὴν ἀπότεξιν, ἐν ᾧ γίνεται ὁ ἦχος ἀπὸ τοῦ ταῖς τῆς τικτούσης ὠδῖσι παρεδρεύοντος ὡς ἐπὶ τὸν ἀστεροσκοποῦντα· ἀλλὰ καὶ ἐν ᾧ οὗτος ἀναβλέπει καὶ περισκοπῶν ἐξετάζει τὸ ἐν τίνι κτλ.	καὶ μὴν οὐ μόνον φθάνει[1] πλείων διελθὼν χρόνος μετὰ τὴν ἀπότεξιν τοῦ παρεδρεύοντος τῇ ὠδινούσῃ κρούσαντος τῷ δίσκῳ, εἶτα μετὰ τὸ κροῦσαι ἀκούσαντος τοῦ ἐπὶ τὴν ἀκρώρειαν, ⟨ἀλλὰ⟩ καὶ περισκοποῦντος καὶ βλέποντος ἐν τίνι κτλ.

740, 22 τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἀλέκτῳ τάχει περιφερομένης, ἀλλ' ἐκτῷ C, ἀλήκτῳ S, perpetua (= ἀλήκτῳ) Hervet, πόλου — ἀλλ' ἐν Hip (58, 35/6). In der Parallelstelle bei Gellius XIV 1, 26 heisst es: respondeant, cursum illum temporis transvolantis, qui vix cogitatione animi conprehendi potest, quonam pacto aut consulto adsequi queant, aut ipsi perspicere et reprehendere, cum in tam praecipiti dierum noctiumque vertigine minima momenta ingentes facere dicant mutationes? Der ersten Wendung hier würde ἀλέκτῳ, der zweiten ἀλήκτῳ etwa entsprechen. Bei Manetho

[1] Hdsch. φανεῖται.

Apotel. II, 20 f finde ich bei der Beschreibung des οὐρανοῦ ἄξων

ὃς περὶ πᾶν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτου διὰ πόντου
ὦκα διηνεκέως δινεύμενος οὐκ ἀπολήγει

und der spätchristliche Dialog Hermippus (ed. Kroll-Viereck) p. 33, 21 ff. bietet geradezu: οὐρανός τε καὶ οἱ πλάνητες ἐναντίως τὴν ἄληκτον φορὰν ἤρξαντο φέρεσθαι und ähnlich p. 14, 7: ἡ γὰρ τούτων (τῶν ἀστέρων) ἄπαυστος πορεία. Nun bemerkt zwar Fabricius mit feiner Begründung ἀλήκτῳ sei bei Sextus 'minus bene, nam motus siderum non modo est διηνεκής atque ut infra sect. 77 ait ἰσοταχῶς ἐλαυνόμενος, sed etiam incredibili celeritate, quae verbis exprimi vix potest'. Mir ist es aber trotzdem zweifellos, das ἀλήκτῳ auch bei Sextus zu schreiben ist, während eine Änderung von κόσμου in πόλου nach Hippolyt untunlich ist.

740, 23 πρὶν τηρητικῶς παραπλάσασθαι τῇ τοῦ γεννηθέντος ὥρᾳ τὰ κατ' οὐρανὸν βλεπόμενα Vu, παραπλεύσασθαι S, πρὶν τηρητικῶς παραφυλάξασθαι τὴν τοῦ γεννηθέντος ὥραν κατ' οὐρανὸν βλεπομένην Hip (58, 36 f). Die Richtigkeit der Vulgata leuchtet ein.

741, 18 οὐδὲ γὰρ ἡ προειρημένη τῶν ὑδριῶν ἔφοδος δύναταί τι τοῖς χαλδαίοις παρεπικουρεῖν, ὑδρειῶν Vu, ὑδριῶν S. Bekker, ματαία δὲ καὶ ἡ διὰ τῶν ὑ[δρι]ῶν νομιζομένη κατάληψις Hip (60, 53), der hier und im folgenden stark abkürzt; dabei wird in dem lückenhaft überlieferten Hippolyttext (60, 57 ff) zu schreiben sein οὐ γὰρ ὁμοίως ⟨ὁ⟩ ἀμφορεὺς ⟨ὁ ἐπιστα⟩θεὶς ῥύσει πλήρης ὢν ὡς ἀπόκενος, wo die Handschrift το . . . . . θεὶς und πληρώσων bietet, vgl. Sextus 741, 28 ff καὶ αὐτὸς δὲ ὁ ἀμφορεὺς οὐχ ὡσαύτως ῥυήσεται πλήρης καθεστώς, ὡσαύτως δὲ ἡμίκενος ἢ πρὸς τὸ κενοῦσθαι τυγχάνων[1].

742, 13 οἱ δὲ λόφοι ἀφ' ὧν αἱ ἀστεροσκοπίαι γίνονται Vu, ἐφ' S; ich ziehe — mit Rücksicht auf 733, 2 ἐφ' ὑψηλῆς τινὸς ἀκρωρείας ἐκαθέζετο ἀστεροσκοπῶν und 739, 30 τῷ ἐπὶ τῆς ἀκρωρείας ἀστεροσκοποῦντι — ἐφ' vor.

[1] Auch Hip. 58, 39 ff., wo die Vorlage sehr frei umgestaltet ist, und wo bei περὶ οὗ ἐπερωτάτω eine den Herausgebern unheilbar erschienene Verderbnis vorliegt, bietet sich eine leichte Verbesserung, wenn man περὶ οὗ ἐπηρωτήθη schreibt und am Schluss συμφανές (Sext. 743, 27) zufügt, also: εἰ δὲ ἐξ ἐπερωτήσεων φάσκοι τις σκοπεῖσθαι τοῦ πυνθανομένου τὴν γένεσιν ἢ περὶ οὗ ἐπηρωτήθη, μηδὲ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον δύνασθαι ἐφικνεῖσθαι ἐπὶ τὸ ἀκριβὲς συμφανές.

744, 8 ἀναστρέψαντες Vu.S, διαστρέψαντες Hip (60, 56). Hier ist die Sextusüberlieferung beizubehalten, freilich erscheint eine Verbesserung des Hippolyt nach Sextus, wie Duncker-Schneidewin sie vorgenommen haben, nach der sonst beobachteten Arbeitsweise des Kirchenvaters bedenklich.

744, 17 δυνηθήσεται Vu, δυνήσεται S. Hip (60, 64); bei dieser Übereinstimmung zwischen S und Hip ist δυνήσεται in den Text zu setzen.

744, 30 ἐν συμπτώσεσιν οἰκιῶν C. Bekker, συμπτώμασιν alle übrigen Handschriften, auch S. Da der Codex C der Zeitzer Stiftsbibliothek lediglich eine Abschrift des Venetus ist (vgl. Kochalsky a. O. 19 ff), so hat als handschriftliche Überlieferung συμπτώμασιν zu gelten und ist in den Text aufzunehmen; nicht erst Johannes Malalas (ἐκ τῶν συμπτωμάτων Νικομηδείας), sondern schon Dio Cassius (τὸ σύμπτωμα = τῆς λίμνης τῆς Φουκίνης συμπεσούσης) braucht, wie die Lexika zeigen, σύμπτωμα in demselben Sinne wie hier.

745, 1 ναυαγίοις Vu.S, ναυαγίαιν Bekker. Bekkers Konjektur ist nicht am Platz, da ναυάγιον zu Sextus Zeit bereits längst die Bedeutung 'Schiffbruch' angenommen hatte, vgl. Lobeck ad Phryn. p. 519.

745, 5/6 ἀνταγωνιζόμεναι Vu, ἀντιφριζόμεναι S_1, ἀνταφεριζόμεναι S_2, ἀγωνιζόμεναι Hip (60, 71/2). Die Abweichungen von der Vulgata sind ohne Wert für die Textgestaltung; die Vorlage von S_1 und S_2 war hier offenbar wieder undeutlich, und Hippolyt änderte willkürlich.

745, 9 οἱ ἀπὸ Τροίας ἀνακομιζόμενοι Vu, S, ἀναγόμενοι Hip (60, 75); auch hier liegt nur eine willkürliche Änderung bei Hippolyt vor.

745, 10/1 συγκατεποντώθησαν Vu. S, συγκατεποντίσθησαν Hip (60, 76). Da es auch schon 745, 1 καταποντισθέντας heisst, so wird hier mit leichter Korrektur συγκατεποντίσθησαν wie bei Hippolyt zu setzen sein.

745, 11 ἀμήχανον Vu.S, ἀπίθανον Hip (60, 76); ein Grund, von dem überlieferten Sextustext abzugehen, ist dadurch nicht gegeben.

746, 6 εἶτα μετὰ τοῦτο οἴεσθαι Vu.S, ineptum est Hervet; also ist wohl zweifellos zu schreiben εἶτα μάταιον τὸ οἴεσθαι.

746, 8 ff ist wieder ein treffliches Beispiel für Hippolyts Arbeitsweise:

Sextus	Hippolyt (62, 90 ff.)
εἰκὸς γὰρ τοὺς παλαιοὺς τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων τίθεσθαι κατὰ ψιλὴν τὴν τοῦ χαρακτῆρος ἐμφέρειαν, τάχα δὲ οὐδὲ κατ' αὐτὴν, ἀλλ' εὐσήμου χάριν διδασκαλίας. τί γὰρ ὅμοιον ἔχουσι ἄρκτῳ οἱ ἑπτὰ ἀστέρες κτλ.;	οἶμαι δὲ μᾶλλον τοὺς ἀρχαίους ⟨τὰ⟩ ὀνόματα τῶν κειμένων ζώων ἐπὶ κλητοῖς ἄστροις προστεθεικέναι οἰκειώσεως χάριν, οὐχ ὁμοιοτρόπου φύσεως· τί γὰρ ἔχουσιν ὅμοιον ἄρκτου ἑπτὰ ἀστέρες κτλ.;

Statt ἐπὶ κλητοῖς wird mit E. Miller bei Hippolyt ἐπίκλησιν zu schreiben sein, im übrigen sind beide Fassungen tadellos, nur dass Hippolyt die erste Vermutung des Sextus, für die Benennung der Sternbilder sei zunächst die Ähnlichkeit der Gestalt massgebend gewesen, ganz ausschaltet. Freilich aber wird man bei Hippolyt nicht mit Duncker-Schneidewin übersetzen dürfen: familiaritatis gratia, non similiter comparatae naturae — was ja auch keinen klaren Gegensatz gibt —, sondern man muss οἰκειώσεως im Sinn von διδασκαλίας bei Sextus = doctrinae causa fassen, was wohl statthaft ist. Oder sollte gar geradezu in οἰκειώσεως ein Fehler stecken? An einer anderen Stelle desselben Buches, wo Hippolyt seine Polemik gegen die häretischen Ausleger des Arat endet, heisst es οὐδὲν γὰρ ἄστρα ταῦτα δηλοῖ, ἀλλὰ ἰδίως οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἐπισημείωσίν τινων ἀστρῶν ὀνόματα οὕτως ἐπεκάλεσαν, ἵνα αὐτοῖς ἐπίσημα ᾖ. τί γὰρ ἄρκτου ἢ λέοντος .... ὅμοιον ἔχουσιν ἀστέρες διεσπαρμένοι κατὰ τὸν οὐρανὸν κτλ.; danach läge die Vermutung σημειώσεως statt οἰκειώσεως sehr nahe. Ich wage sie trotzdem nicht zu empfehlen, da in der ausgeschriebenen Sextusstelle kurz vorher der Ausdsuck συνοικειοῦν begegnet. — Leider hat F. Boll in seiner Sphära, wo S. 246 die zweite Hippolytstelle behandelt wird, das Verhältnis dieser zur ersten nicht berührt.

746, 11 ὅμοιον ἔχουσιν Vu, ἔχουσιν ὅμοιον S. Hip (62, 93). Wegen dieser auffallenden Übereinstimmung zwischen S und Hip gebe ich der zweiten Fassung den Vorzug.

746, 29/30 συναποτεχθέντας ἢ συντραφέντας und συνετράφησαν Vu, συνανατραφέντας und συνανετράφησαν S. Diese Lesart von S ist doch wohl nur als Angleichung an συναποτεχθέντας zu fassen und ohne Belang.

747, 28 ὁ αὐτὸς τῶν ἀστέρων σχηματισμός S, τὸν σχηματισμὸν τῶν αὐτῶν ἀστέρων Hip (62, 6), Vu scheint nach Fa-

bricius und Bekker hier συσχηματισμός zu haben, während sie Z. 25 σχηματισμός bietet. Aber auch wenn diese Annahme zutreffen sollte, ist σχηματισμός sowohl bei Sextus als bei Hippolyt in diesem Zusammenhang wohl angängig und auch 747, 25 statt Bekkers συσχηματισμὸς wieder einzusetzen.

748, 1 τήρησις Vu, παρατήρησις S; da letzteres durch παρετηρήθη 747, 27 veranlasst zu sein scheint, so ist τήρησις beizubehalten.

Das Endergebnis, das die behandelten Stellen liefern, ist vielleicht etwas kärglich, bietet wenigstens keine grossen Überraschungen, wie sie etwa der Codex Laur. 85, 19 brachte. Solche sind für das Buch πρὸς ἀστρολόγους auch dann kaum zu erwarten, wenn statt der schlechten Vulgatahandschriften, die Bekker benutzte, die nunmehr festgestellten besseren Vertreter herangezogen werden und Hippolyt in der Neuausgabe aus P. Wendlands Nachlass vorliegen wird. Immerhin lässt sich hoffen, dass sich dann, wie durch die Heranziehung der alten Hippolytausgaben und der florentiner Sammelhandschriften eine Reihe von Stellen verbessert, aufgeklärt oder sichergestellt ist, noch weitere kleine Erträge für die Textkritik gewinnen lassen.

Templin i. U. August Nebe.

NEUE ZENSORENINSCHRIFT AUS PRAENESTE

Im Juli 1913 wurde in der Nähe der Porta del Sole in Palestrina eine Inschrift gefunden, die für die altitalische Verfassungsgeschichte von Bedeutung ist. Der Text liegt jetzt in zwei italienischen Publikationen vor; erstens von G. Mancini in den Notizie degli scavi 1914, p. 195, zweitens von O. Marucchi im Bullettino della Comm. arch. comunale XLI p. 22. Dem letzteren Aufsatz ist eine klare Photographie beigegeben. Die Inschrift steht auf 'un cippo di pietra calcare della misura di m. 0,56 di altezza × 0,46 × 0,46'. Der Stein befindet sich jetzt im städtischen Museum in Palestrina. Der Text Mancinis weicht von dem Marucchis in mehreren Einzelheiten ab. Die Inschrift besagt:

C · SAVFEIO · C · F
SABINI
C · ORCEVIO · M · F

5 CENSORES
HASCE · ARAS
ΓROBAVERONT
iVNO · ΓAL⊥OS†CA
riạ

Z. 2: Die Lesung ist sicher. Z. 4: Mancini nimmt an, dass hier ursprünglich ein jetzt verwittertes Wort gestanden hat, an dessen Ende er noch ein I zu erkennen glaubt. Nach Marucchi dagegen ist die Zeile vom Schreiber freigelassen. Die Photographie scheint der letzteren Angabe recht zu geben. Es wäre seltsam, wenn von der sonst ganz gut erhaltenen Inschrift gerade diese Schriftzeile untergegangen sein sollte. Spuren absichtlicher Rasur sind nicht sichtbar. Unter dem M

der Z. 3 ist zwar eine leichte Spur vorhanden, die man für ein I halten könnte, aber dies mag Zufall oder Täuschung sein. Z. 8: Den ersten Buchstaben von Iuno sehe ich auf der Abbildung nicht, aber gegenüber dem einmütigen Zeugnis beider Herausgeber wird sich seine Existenz nicht leugnen lassen. — Die Ligatur von t und i liest Marucchi; Mancini nur t. Die Abbildung zeigt oberhalb des t eine Spur, die zu der Ligatur gehören könnte, erlaubt aber keine Entscheidung. Sonst ist die Lesung sicher. Z. 9: leider auf der Photographie nicht zu erkennen. Nach Urteil der Herausgeber sind die Buchstaben ria heruntergesetzt, weil für sie auf Z. 8 kein Platz mehr war 'queste lettere devono riunirsi alla fine della linea 7 a (= unser 9), perchè avanti ad esse non apparisce traccia di altra scrittura; come pure è certo che tutta la iscrizione finiva con queste ultime lettere'. Nach Marucchi (p. 24, A 2) ist das a sehr unsicher.

Die Abfassungszeit der Inschrift bestimmte Mancini auf den Ausgang des II. oder den Anfang des I. vorchristlichen Jahrhunderts. Wie mir scheint, ist jedoch der Stein erheblich älter. Einen guten Massstab bietet die pränestinische Inschrift der beiden Quästoren aus der gens Saufeia, C XIV 3002 (= C I 1143), die Ritschl PLME Tafel LIIIa abgebildet hat. Dieser Text, den Ritschl zwischen ca. 135 und 115 v. Chr. ansetzt, ist in jeder Hinsicht jünger als die neue Inschrift. Er bietet schon das rechtwinklige L und nicht mehr das spitzwinklige ⌊, das P ist zwar noch offen, aber schon rund und nicht mehr eckig (Ꝑ); endlich geht der Nominativ Sing. der II. Dekl. durchweg auf -us aus und nicht mehr auf -o. Dagegen stimmen paläographisch und grammatisch mit der neuen Zensoreninschrift die ältesten Grabschriften der archaischen Nekropole von Praeneste vollkommen überein (vgl. Ritschl Taf. XLV; z. B. Nr. 16: OPI·SAVFIO·⌊·⌊, ferner Nr. 12. 13, 18, 19 u. a.). Die gleichen Merkmale zeigen auch die archaischen Weihungen an Hercules (C XIV 2891—2893, vgl. die Abbildungen im Bull. dell' Inst. 1883 zu p. 14 ff). Der Gebrauch des spitzwinkligen ⌊ hört nach Ritschls Beobachtungen um das J. 175 auf. Über diesen Termin herab wird sich die Zensoreninschrift schwerlich rücken lassen. — Vom verfassungsgeschichtlichen Standpunkt aus lässt sich nur feststellen, dass die Inschrift der vorsullanischen Epoche angehört. Wir haben nämlich in Praeneste zwei Verfassungs-

typen zu scheiden: erstens die nachsullanische Kolonie, deren Bürgermeister duoviri heissen, deren Gemeinderäte decuriones und deren Schatzungsbeamte duoviri quinquennales. Zweitens haben wir die alte, vorsullanische Republik; ihr Rat hiess senatus, und ihr Bürgermeister praetor (die Belege s. Dessau im CIL XIV p. 289, Magoffin Study of the topography and municipal history of Praeneste, Baltimore 1908, p. 76; sowie meinen 'Staat der alten Italiker', Berlin 1913, p. 72). Es ist klar, dass die Zensoren in das gleiche Schema gehören.

Einige Schwierigkeit bereitet das Sabini in Z. 2. Die bisherigen Herausgeber sehen darin das Kognomen des C. Saufeius. Aber Sabini(us) ist als Kognomen nicht möglich, und Sabinus kann nicht so abgekürzt werden. Die richtige Lösung verdanke ich Herrn Professor Dessau: Sabini ist Plural und bezieht sich sowohl auf den darüber als auf den darunter stehenden Namen. Bei der Häufigkeit dieses Beinamens ist es nicht wunderbar, dass ein C. Saufeius Sabinus zusammen mit einem C. Orcevius Sabinus Zensor war. Einen ähnlichen Fall zeigt C XIV 3000 (auch aus Praeneste):

C. Saufeius. C. f.
M. Saufeius. L. f.
Pontanes
aid. ex. s. c.

Beide Ädilen führen also das Kognomen Pontanus (s. Dessau z. d. Inschr.), obwohl sie nicht Brüder sind. Zur Verbreitung von Sabinus in Latium vgl. CIL XIV p. 541. (Auch in dem Fragment der Munizipalfasten von Praeneste C XIV 2967 findet sich ein .... Sabin[us] q(uaestor).

Praeneste in der vorsullanischen Zeit gehörte zu den aristokratischen Republiken des alten Italien, in denen eine beschränkte Zahl von Adelsgeschlechtern den Rat so gut wie die Magistratur beherrschte[1]. Das bei weitem vornehmste und einflussreichste dieser Geschlechter waren die Saufeier. Wir kennen zurzeit 23 Magistrate des vorsullanischen Präneste (vgl. die Liste bei Magoffin aaO. p. 99, aber mit folgenden Änderungen: 1. der angebliche C. Samius der im Original nicht erhaltenen Inschrift C XIV 2999 war offenbar ein C. Saufius, vgl. Dessau z. d. Inschr. — 2. Auf dem Stein

[1] Über die ganz ähnlichen Verhältnisse in dem umbrischen Asisium vgl. meinen 'Staat der alten Italiker' p. 49.

Not. scav. 1907 p. 137 = Eph. epigr. IX 780 ist nach Dessaus Revision die Lesung M. Saufe(ius) Canies sehr unwahrscheinlich — 3. kommen die beiden neuen Zensoren dazu). Die Kunde von diesen Männern danken wir durchweg den Inschriften; denn auch den M. Anicius, Prätor im J. 216, den Livius XXIII 19 (das Zitat bei Magoffin p. 95 ist falsch) erwähnt, haben die Annalisten aus praenestiner Monumenten kennen gelernt (s. Liv. aaO.). Darunter sind: 9 Saufeier, 3 Orcevier, 3 Magulnier, 2 Anicier. Dazu kommt noch je ein Feidenatius, Tampius, Vatronius, Tondeius, Mersieius und Fabricius. Auch die letzteren sechs gentes lassen sich — abgesehen von der einen gens Mersieia — als alteingesessene pränestinische Geschlechter aus den Grabsteinen der grossen, frührepublikanischen Nekropole erweisen (vgl. über diese Dessau im CIL XIV p. 328. Die sehr merkwürdigen Inschriften sind von Nr. 3046 an alphabetisch nach den gentes geordnet. — Neufunde Eph. ep. IX p. 449 ff.). Ich führe die uns bekannten Magistrate aus der gens Saufeia an:

a) Prätoren: 1. C. Saufeius C. f. Flaccus pr.: C XIV 2906.
2. . . Saufei(us) pr. : C XIV 2994.
3. C. Saufeius (?) pr. : C XIV 2999.

b) Zensoren: 4. C. Saufeius Sabinus (?): Not. scav. 1914 p. 195

c) Aedilen: 5. C. Saufeius C. f. Pontanus
6. M. Saufeius L. f. Pontanus } aid. C XIV 3000

d) Quästoren: 7. L. Saufeius C. f. Flaccus q.: C XIV 3001
8. M. Saufeius M. f. Rutilus q.
9. C. Saufeius C. f. Flacus q. } C XIV 3002

Es ist bezeichnend für die Bedeutung dieses Geschlechts, dass ihm in je einem Jahr beide amtierenden Ädilen bezw. Quästoren zugleich angehören. Ein Zweig der Saufeier hat sich gegen Ende des III. Jahrhunderts in Rom niedergelassen, hat damit das römische Bürgerrecht erworben, und ist spätestens in der Gracchenzeit in den Senat gelangt. Etwa gleichzeitig scheint eine stirps der Anicier in den römischen Bürgerverband eingetreten zu sein. Dieses Geschlecht gelangte mit L. Anicius Gallus im J. 160 zum Konsulat (s. Klebs RE I 2196). Der erste Saufeier, der ein römisches Staatsamt verwaltet hat, war L. Saufeius, Münzmeister um das J. 200, (Babelon Monn. de la Rép. Rom. II 420, der bereits treffend auf den pränestinischen Ursprung des Geschlechts hinwies). C. Saufeius, Quästor im J. 100, ist als Parteigenosse des

Saturninus bekannt (Robinson Marius, Saturninus und Glaucia, Bonn 1912, p. 125 ff.). Ein Saufeius war anscheinend Volkstribun im J. 91, Mitarbeiter des M. Drusus und Urheber der lex Saufeia, die wir nur aus dem Elogium des Drusus kennen (s. Mommsen CIL I² p. 199). Auch M. Saufeius, der Genosse Milos (Drumann-Groebe II 288) und L. Saufeius, der Freund des Atticus (aaO. V 80) werden derselben Familie angehört haben. Bemerkenswert ist es, dass diese römischen Saufeier, so weit wir sehen können, kein Kognomen geführt haben. Sie haben also den Brauch der Ahnen treuer bewahrt als der in Praeneste verbliebene Teil des Geschlechts.

Aus der gens Orcevia (oder Orcivia, s. C XIV p. 520) kennen wir, neben dem neuen Zensor, zwei Prätoren von Präneste: 1. C. Orcivi[us] pr.: C XIV 2994, 2. L. Orcevius pr.: C XIV 2902. In nachsullanischer Zeit gelangte ein Mitglied dieses Geschlechts in den römischen Senat, nämlich C. Orcivius, der römische Prätor des J. 66 und Kollege Ciceros (Wehrmann Fasti praetorii p. 50. Drumann-Groebe V 398, 2. Cic. pro Cluent. 94. 147, Q. Cic. de pet. cons. 19). — Der erhaltene Stein ist einer aus einer Anzahl von Altären, die das Zensorenpaar verdungen und abgenommen hat. Am Ende der Inschrift steht im Nominativ der Name der Gottheit, der dieser Altar galt. Es ist Juno mit dem bisher neuen Attribut: Palosticaria. Marucchi hat sich in anerkennenswerter Weise bemüht, das Dunkel aufzuhellen, das über diesem Worte lagert. Er versucht eine Deutung aus dem Griechischen und meint, dass in dem Beinamen die Elemente πάλος und στίχος, bezw. πάλος und τύκω enthalten sind. Dann würde sich Palosticaria auf die pränestinischen Losorakel beziehen. Aber bei aller Achtung vor dem Scharfsinn, mit dem Marucchi seine Hypothese durchführt, bezweifle ich doch, dass er auf dem richtigen Wege ist. An sich wäre es ja durchaus möglich, dass die Praenestiner einen Götternamen von den Griechen entlehnt hätten, aber dann müsste es ein Name sein, der schon bei den Griechen selbst nachweisbar ist. Sonst ist es methodisch recht bedenklich, ein altlateinisches Wort etymologisch so zu behandeln, als ob es ein griechisches wäre. Ferner macht Marucchi keinen Versuch, zu erklären, auf welchem Wege die uns vorliegende Form Palosticaria grammatisch entstanden ist. — Wenn ich selbst im folgenden eine Deutung vorschlage, so sei

betont, dass es sich nur um einen Vorschlag handelt. Eine absolut sichere Etymologie des Wortes zu bieten, ist schwer; zB. lässt sich die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass Palosticaria von irgend einem Ortsnamen aus dem Gebiet von Praeneste abgeleitet sein könnte. Dann wäre natürlich die ganze folgende Überlegung hinfällig.

Von Palostic-aria scheint sich zunächst das Suffix -arius abzuscheiden. Das Attribut würde demnach die Zugehörigkeit der Göttin zu einem Substantiv wie *Palosticus ausdrücken. Palostic- selbst ist mit seinen acht Lauten kaum eine einheitliche Wurzel, sondern viel eher ein Kompositum. Zusammengesetzte Götterbeinamen sind ja in der römisch-latinischen Religion häufig; man denke an Opifera, Pedisequa, Viriplaca, Verticordia, Primigenia u. ä. Als erstes Glied des Kompositums ergibt sich offenbar palo-. In diesem Fall gehört unser *palosticus in eine Reihe mit den altlateinischen Formen: aheno-barbus, socio-fraudus, sescento-plagus, albo-galerus. Das daneben weit häufigere ĭ, wie in belli-ger, magni-ficus, ist wahrscheinlich eine Schwächung aus ursprünglichem ŏ in unbetonter Silbe (Lindsay-Nohl, Die latein. Sprache 417). Das erste Glied der Zusammensetzung wäre demnach: palus 'Pfahl'. Im zweiten Glied erwartet man den Ausdruck dessen, was mit dem palus geschehen soll, wie in den oben angeführten Götternamen, die stets einen nominalen und einen verbalen Begriff zusammenfügen. Eine verbale Wurzel stic- ist aber, soweit ich sehe, im Lateinischen nicht vorhanden. Dagegen existiert die Wurzel stig-. Wir sind, wenn es nötig ist, durchaus berechtigt, den Beinamen der Juno auch Palostigaria zu lesen. Den älteren pränestinischen Inschriften ist zwar das Zeichen für g nicht unbekannt; aber wir haben eine Anzahl von Fällen, in denen dieser Laut mit c wiedergegeben wird. Das pränestinische Adelsgeschlecht hiess Magolnii, aber die Stifterin der Ficoronischen Cista schrieb sich Macolnia (C XIV 4112). Ebenso bietet die archaische Nekropole einen M. Macolnio (C XIV 3160). Auf der alten Weihung an Fortuna (C XIV 2863) steht nationu cratia für nationis gratia. Dazu käme noch der Acmemeno (= Agamemnon) auf der Cista C XIV 4108.

Unser stig- würde zu stigare gehören, dem Simplex von instigare. Das Verbum ist in den Glossen erhalten (Corp. Gloss. Lat. V 515, 54; 526, 6; 579, 40). Dieselben geben für stigo die Bedeutungen: incendo, inflammo, distinguo. Der

Vergleich mit 'in-stigare' lehrt, dass die Gleichung mit distinguere kaum richtig sein kann, und dass incendere wie inflammare bildlich gemeint sind. 'stigare' wird den Sinn von 'reizen', 'anstacheln' gehabt haben. *palō-stīgus ist demnach jemand, 'qui palum stigat, d. i. instigat'. Diese an sich dunkle Aussage gewinnt Sinn, sobald man an die naheliegende, obszöne Bedeutung des palus denkt, wie sie zB. bei Horaz, Sat. I 8, 5 vorliegt (Beschreibung des Priapus: obscaenoque ruber porrectus ab inguine *palus*). Ein instigare eines phallischen Gottes finden wir u. a. bei jener römischen Hochzeitszeremonie, wo die Neuvermählte auf das fascinum des Mutunus Tutunus gesetzt wurde (Wissowa, Religion d. Römer[2] 243). Eine Frau, die einen solchen Akt vornimmt, könnte sehr wohl *palō-stīga genannt worden sein. Die Göttin, unter deren Schutz die *palostigae stehen, wäre dann unsere Juno Palostigaria. Zu dem Wesen der Juno passt der neue Beinamen, falls die hier vorgetragene Deutung richtig sein sollte, vortrefflich; denn sie ist die Göttin der weiblichen Empfängnis und Fruchtbarkeit (Wissowa aaO. 185).

Wir kommen nun zu dem wichtigsten Probleme der neuen Inschrift, nämlich der Frage nach der Zensur von Praeneste. Zum ersten Mal tauchte der Titel in dieser Gemeinde auf einem kleinen, im J. 1907 publizierten Inschriftenfragment auf: Eph. ep. IX 782: cen]sor. facien[dum. Damit ist die Zahl der uns bekannten Magistraturen des vorsullanischen Praeneste auf vier gestiegen, die Prätur, die Aedilität, die Quästur und die Zensur. Von diesen Ämtern ist die Prätur die bodenständige Form der altlatinischen Stadtregentschaft. Die Quästur und die Ädilität haben die Praenestiner aus Rom entlehnt (s. 'D. Staat d. alten Italiker' p. 72). Für die Zensur wären drei Möglichkeiten vorhanden: entweder sie ist bodenständig, oder sie ist aus Rom entlehnt oder sie ist aus einer dritten Gemeinde entlehnt. Zunächst sei ganz kurz hervorgehoben, was wir von der altitalischen Zensur wissen[1]. Das Amt ist sowohl im latinischen, wie im oskischen Sprachgebiet bodenständig. Sein Träger heisst hier keenzstur, dort censor. Das Wesen dieser Magistratur besteht darin, dass in jedem fünften Jahr die regierenden Bürgermeister die Schatzung der Gemeinde

[1] Für alle Einzelheiten und Belege sei auf 'Staat d. alt. Ital.' p. 31 ff. verwiesen.

und die mit ihr verbundenen religiösen Zeremonien vornehmen. In dem betreffenden Jahre führen sie statt ihres normalen Titels die Bezeichnung 'censor'. In Rom ist diese ursprüngliche Form des Amtes schon im 5. Jhdt. dahin verändert worden, dass man die Zensur von der Gemeinderegierung trennte und selbständigen Magistraten anvertraute. In einer Anzahl italischer Kantone erhielt sich dagegen die ursprüngliche Institution, aus der sich dann später die Einrichtung der Quinquennales entwickelt hat. Die römische Form der Zensur, als einer selbständigen Untermagistratur ist gleichfalls, in republikanischer Zeit, von verschiedenen italischen Gemeinden übernommen worden, bis endlich auch bei ihnen das Prinzip der Quinquennalität siegte.

Der Raum, auf dem sich bisher eine bodenständige italische Zensur nachweisen liess, ist merkwürdig beschränkt. Als Hauptsitz der Institution stellt sich das mittelitalische Bergland heraus. Die Samniter kannten die Zensur, die Osker Campaniens dagegen nicht. Im latinischen Sprachgebiet finden wir alte Zensoreninschriften in dem Gebirgskanton der Herniker (Aletrium, Ferentinum: 'Staat d. Ital.' p. 34). Dagegen existiert zB. in Gemeinden wie Aricia und Nomentum, Tusculum und Lanuvium, deren archaische, vorrömische Verfassung wir recht gut kennen, von diesem Amte keine Spur. In Latium kannten wir den Zensortitel bisher nur aus Tibur und Treba. Das Wichtige des Neufundes liegt darin, dass sich jetzt der gebirgige Nordosten von Latium, die Gemeinden Tibur, Praeneste, Treba umfassend, als Verbreitungsgebiet der Zensur, von dem übrigen Latinerland abhebt. Es sei auch gleich darauf hingewiesen, dass im Süden direkt an dieses Gebiet das Hernikerland — mit seiner autochthonen Zensur. — anschliesst.

Von den Zensoren in Tibur sind zwei archaische Urkunden erhalten; C XIV 3685 (= C I 1120): Tul(lus) Tullius Tul(li) f. P. Sertorius P. f. censores; ferner C XIV 3541 (= C I 1113): Herculei C. Antestius Cn. f. cens. decuma facta iterum dat. In der Kaiserzeit fungieren in Tibur Quinquennalen (Dessau C XIV p. 367). — Aus Treba (Trevi nel Lazio; C XIV p. 353) stammt die Inschrift C XIV 3451: A. Titius L. f. M. Vergilius M. f. cens(ores) d(e) s(enatus) s(ententia). In der Kaiserzeit heissen auch hier die Schatzungsbeamten quinquennales und die Gemeinderäte decuriones (C 3448. 3449). Leider gibt uns keines der Zeugnisse darüber Auskunft, ob die Zensoren in

den betreffenden Jahren auch zugleich die regierenden Magistrate gewesen sind. Dadurch wird uns die Entscheidung der Frage erschwert, ob die nordost-latinische Zensur von der römischen unabhängig ist oder nicht. Aber es wäre doch seltsam, wenn gerade nur jene drei Nachbargemeinden die Zensur von Rom entlehnt haben sollten, und die übrigen Latiner nicht. Vor allem wird sich die Zensur in Praeneste und Treba nicht gut von der autochthonen Zensur bei den direkt angrenzenden Hernikern trennen lassen. Die Wahrscheinlichkeit, dass das Amt selbständig in Nordost-Latium entstanden ist, bleibt also erheblich grösser — wobei ich die Priorität zwischen Tibur-Praeneste einerseits und den Hernikern und Samniten andrerseits nicht erörtern will. Wir hätten dann erstens das geschlossene Gebiet der Zensur im mittelitalischen Gebirgsland und zweitens die Zensur in Rom. Das Amt in Rom erweist sich schon durch seine Weiterbildung als jünger. Das Vorbild für die Römer wird man aber am ehesten in den ihnen am nächsten gelegenen Gemeinden latinischer Nation suchen Daraus würde folgen, dass Rom die Zensur im 5. Jhdt. aus Tibur oder Praeneste entlehnt hat.

Die ursprünglichen Verfassungen von Tibur, Treba und Praeneste stimmen zunächst überein im Senat und in der Zensur. Als Stadtregenten haben wir in Praeneste Praetoren; die Frage ist, ob diese Magistratur auch in Tibur existiert hat. Leider besitzen wir keine direkte Praetoreninschrift aus dieser Stadt, aber wir kommen auf einem anderen Wege zum Ziel. Ein in Tibur gefundener, im Original erhaltener Stein der Kaiserzeit ist geweiht, C XIV 3540: Fortun(ae) Praetoriae sacrum usw. Dazu kommt die Weihung C XIV 3554: (ebenfalls erhalten) Herculi Tiburt(ino) Vict(ori) et ceteris dis praet(oriis) Tiburt(inis) usw. Der Sinn der Fortuna Praetoria, welches Attribut anscheinend nur in Tibur vorkommt (s. Otto RE VII p. 35), ist nicht zweifelhaft. Die Fortuna publica ist die Schutzgöttin des populus, die Fortuna equestris die Schutzgöttin der equites; also ist die F. praetoria die Schutzgöttin des Praetor bzw. der Praetoren. Die di praetorii Tiburtini, zu denen auch der Hercules Victor gehört, sind dann die Gruppe derjenigen Gottheiten, deren Beistand die Praetoren von Tibur bei der Regierung der Gemeinde in Anspruch nahmen. Nach dem Bundesgenossenkrieg haben die Bürgermeister von Tibur den Praetortitel abgelegt; sie heissen seitdem quattuorviri

iure dicundo (CIL XIV p. 366). Aber im Kultus lebte die Erinnerung an die alten ‚Herzoge' von Tibur fort. — Auch in der normalen Stadtregentschaft stimmte also die Verfassung von Praeneste mit der von Tibur überein. Nach den übrigen Analogien werden wir für Treba das Gleiche annehmen dürfen. Auch in der äusseren Politik gingen Tibur und Praeneste zusammen. Beide populi erhielten — im Gegensatz zu den übrigen Latinern — im 4. Jhdt. das römische Bürgerrecht nicht, sondern mussten sich als Bundesgenossen der römischen Oberhoheit fügen. Die Ursache für diese Erscheinung wird darin zu suchen sein, dass in Nordost-Latium ein kräftiger Partikularismus lebendig war, der sich gegen die Aufsaugung durch den populus Romanus wehrte. Die zuverlässigen Annalen berichten denn auch zum J. 373 v. Chr. einen Krieg zwischen Rom und Praeneste (Diod. XV 47, 8. Auf die korrekte Reduktion der Jahresangabe kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden). Im J. 350 v. Chr. schloss Rom mit Praeneste einen Vertrag, der anscheinend das künftige Verhältnis der beiden populi zu einander geregelt hat (Diod. XVI 45, 8). Da Tibur rechtlich ebenso behandelt wurde wie Praeneste, dürfen wir annehmen, dass beide Gemeinden mit einander verbündet waren. Die Angaben der jüngeren Annalistik über die Geschichte der beiden Städte haben keine Gewähr; es erübrigt sich daher, hier auf sie einzugehen. Noch zur Zeit des Polybios (VI 14, 8) konnten Tibur und Praeneste, da sie rechtlich Ausland darstellten, von Römern als Exilsorte benutzt werden[1]. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei daran erinnert, dass in Ostia der Schatzungsbeamte amtlich II vir censoriae potestatis quinquennalis heisst (s. Dessau CIL XIV p. 4). Das lehren vor allem die offiziellen fasti Ostienses. Wenn sich gelegentlich einzelne Quinquennalen dieser Gemeinde censor nennen (so C XIV 376. Eph. ep. IX 470; vgl. Mommsen, Ges. Schr. VIII 339), so ist dies nicht korrekt. Selbst wenn übrigens der Zensortitel in dieser römischen Kolonie amtlich vorhanden gewesen wäre, hätte er nur sekundär und von Rom entlehnt sein können. — Den rätselhaften censor perpetuus von Caere (s. Staat d. alten Italiker p. 68) habe ich in den obigen Ausführungen nicht berücksichtigt. Die autochthone Verfassung von Caere, der dieses Amt angehört, ist nämlich

[1] Im allgemeinen vgl. Dessau C XIV p. 288 u. 365.

eine Schöpfung der Etrusker. Die römischen Amtstitel, die in dieser Gemeinde auftreten, sind also Übersetzungen aus dem Etruskischen. Bei Übersetzungen ist aber stets ein weiter Spielraum vorhanden; wie das etruskische Amt beschaffen war, das man später mit censor perpetuus wiedergab, und ob ein Zusammenhang zwischen ihm und der latinisch-oskischen Zensur bestanden hat, wissen wir nicht.

Berlin. Arthur Rosenberg.

SOLONS ELEGIE EIΣ EAYTON

Ein Vers in Solons Elegie εἰς ἑαυτόν hat sich noch immer nicht, auch unter Wilamowitz Händen nicht, für das Verständnis wollen gewinnen lassen[1]:

θνητοὶ δ' ὧδε νοεῦμεν ὁμῶς ἀγαθός τε κακός τε
ενδην ἣν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει (v. 33).

Die fünf sinnlosen Buchstaben lassen darauf schliessen, dass es dem Schreiber nicht gelang, den Versanfang ganz zu entziffern und er darum, so gut es ging, nachbildete, was er zu sehen glaubte. Die Periode der Konjekturalkritik hat Heilungen in Fülle, auch des einwandfrei Gelesenen gebracht; aber alles, was nur einen Buchstaben über die fünf fraglichen hinaus in Frage zieht, und alles wiederum, was vom Buchstaben statt vom Gedanken ausgeht, darf auf Erfolg von vorn herein nicht rechnen. Hermann schrieb αἰνεῖν. Der Sinn verlangt, nach Wilamowitz, entweder einen Infinitivus futuri: quam quisque habet spem ratam fore, oder einen Indikativ: laudat. Doch da bliebe wohl noch ein Drittes, ein Infinitivus praesentis, wie ihn Hermann vorschlug. Setzen wir einmal, versuchsweise, statt ενδην σπεύδειν ein: so wäre damit allerdings zugleich ein annehmbarer Satzzusammenhang und ein annehmbares Wort gefunden, denn νοεῦμεν σπεύδειν könnte konstruiert sein wie zB. νοέω φρεσὶ τιμήσασθαι in der Ilias 22, 235, νοεῖς θάπτειν bei Sophokles Ant. 44, πάντων δὲ νόεις ἀποδάσσασθαι ἴσον bei Pindar Nem. 10, 86, und das Ganze: σπεύδειν ἣν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει ergäbe den erwünschten Sinn: wir Sterblichen dagegen sind allein darauf bedacht, mit Eifer zu betreiben, was uns selbst, einem jeden von uns vorschwebt (d. h. ohne Gedanken an Zeus Regiment). Und doch ist es, wie ich gestehen muss, weder die Wahrscheinlichkeit

[1] Wilamowitz, Sappho und Simonides S. 257 ff.

der Buchstaben noch des Satzgefüges, was mich an die Richtigkeit des Vorgeschlagenen glauben lässt, sondern es ist das Ziel, worauf die Elegie als Ganzes hinstrebt: um die Elegie als Ganzes zu begreifen, dazu gibt uns das Wort σπεύδειν den Schlüssel.

Die Eitelkeit der Hoffnungen, die Täuschung der Erwartungen, mit denen die Menschen ihre Unternehmungen beginnen, dies Thema schaffte, nach geltender Auffassung, den Mittelpunkt, worin die verschiedenerlei, scheinbar auseinander strebenden Gedanken in der zweiten Hälfte des Gedichtes, von dem angeführten Distichon ab, zuguterletzt doch noch zusammenführten. Die κοῦφαι ἐλπίδες in Vers 36 oder ein Vers wie dieser:

εἰ δέ τις ἀχρήμων, πενίης δέ μιν ἔργα βιᾶται,
κτήσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ,

können allerdings dazu verführen, den Gedanken der getäuschten Hoffnung so stark über alles übrige herauszuheben, dass das übrige nur noch um seinetwillen da zu sein scheint, dass es zur Illustration, zum Supplement, zum Kontrast oder, im äussersten Falle, zur Abschweifung vom Thema wird. So hätten wir denn zB. in den Versen 71 ff. eine regelrechte Digression, die umso ungeschickter wäre, als sie unmittelbar vor Schluss einsetzte, wo viel eher ein Einlenken zum Hauptgedanken zu erwarten wäre:

πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται
οἵ γὰρ νῦν ἡμέων πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλάσιον σπεύδουσι. τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;

So diente denn der Parallelismus in Vers 36 ff., den uns Wilamowitz hat verstehen lehren, zu weiter nichts, als um das Thema in irgend einem Lichte noch klarer hervortreten zu lassen: wie der Kranke all sein Sinnen darauf richtet, wieder gesund zu werden, so richtet der Arme all sein Sinnen darauf, reich zu werden. Aber was hat das qualvolle Erwarten und nicht Abwartenkönnen des Kranken mit getäuschten finanziellen Hoffnungen zu tun? Freilich, der Arme 'denkt ganz sicher reich zu werden': κτήσεσθαι πάντως χρήματα πολλὰ δοκεῖ, aber ein solches 'Denken', durch einen solchen Vergleich charakterisiert, ist mehr als Hoffen, es enthält die ganze Leidenschaft und die Beschränktheit in der Leidenschaft, womit ein jeder auf anderem Wege nur das eine, das einzige Ziel verfolgt. Wäre endlich die Aufzählung der Berufe, der umfangreichste

Abschnitt, nur dazu da, die Mannigfaltigkeit getäuschter Hoffnungen vorzuführen: wozu dann so stark den Nachdruck auf das Streben, das blosse Bemühen legen, dass der Erfolg erst bei den letzten beiden Berufen, dem des Sehers und des Arztes, eines Hinblickes wert erscheint? 'Der Seemann trotzt den Gefahren des Meeres, der Taglöhner furcht den Acker im Schweisse seines Angesichts, der Handwerker vertraut der Geschicklichkeit seiner Hände, wer der Musen Schüler ist, versucht es mit der vielbegehrten 'Weisheit'': wie ganz anders die Beispiele gewählt sein müssten, dienten sie dazu, die Bilder getäuschter Hoffnungen vorüberziehen zu lassen, mag der Jambus des Semonides zeigen: 'Der eine zählt die Tage, der die Jahre, zuletzt ist keiner, der nicht hoffte, endlich das Glück zu erjagen, doch da kommt dem einen das Alter zuvor, dem anderen Krankheit, der verliert sein Leben in der Schlacht, der im Meere, andere geben sich selbst den Tod'. Sucht man nach etwas, was sich mit Solons Aufzählung vergleichen liesse, so wird man noch eher vielleicht sich an die erste Ode des Horaz erinnern. Auch bei Horaz begegnen die miteinander kontrastierenden Paare wie bei Solon, der gefahrvolle Beruf des Schiffsherrn neben der harten Arbeit des Landmanns. Aber zur Hoffnung stehen die Beispiele in gar keiner Beziehung; der Begriff, der sie verbindet, ist vielmehr genau derselbe, den die alte griechische Spruchweisheit durch σπεύδειν ausdrückt; und die Gegensätzlichkeit der Typen schliesst in sich die ganze bunte Mannigfaltigkeit menschlicher Berufe und Bestrebungen, wie der Dichter sie von der erhabenen Höhe, worauf ihn das Gefühl unsterblichen Ruhmes gehoben hat, überblickt.

Da wir bei dem Versuche, die getäuschten Hoffnungen zum Hauptgedanken zu machen, aus den Schwierigkeiten nicht herauskommen: versuchen wir es, den Zusammenschluss zur Einheit vom Begriffe σπεύδειν zu erwarten und die Aufgabe der κοῦφαι ἐλπίδες auf die Erklärung, Vorbereitung oder Ausschmückung dieses Begriffes zu beschränken. Dann ergäbe sich allerdings ein sehr viel einheitlicherer Gedankengang. Bedeutsam stände an der Spitze der Aufzählung: σπεύδει δ' ἄλλοθεν ἄλλος; und bedeutsam setzte unmittelbar vor Schluss derselbe Gedanke mit demselben Worte ein: διπλάσιον σπεύδουσι. Es ist, als fiele Solon plötzlich ein, dass scheinbar seine ganze Beweisführung nur auf den Armen zutreffe: wie

der Kranke nur daran denkt gesund zu werden, so denkt der Arme nur daran reich zu werden. Doch ob arm oder reich, fügt er hinzu, macht keinen Unterschied; ist einer der Reichste in der ganzen Stadt, so strebt er nach doppeltem Reichtum; so unersättlich sind sie. Aber wie soll der Gedanke, der im Worte σπεύδειν liegt, zum Thema werden und als Thema sich erkennen lassen, wenn dies Thema nicht bestimmt und kräftig auch gleich zu Anfang einsetzt? —: σπεύδειν ἣν αὐτὸς δόξαν ἕκαστος ἔχει.

Zugunsten dieser Auffassung spricht endlich auch eine Parallele aus den Theognideen, v. 401:

μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκι δ' εἰς ἀρετὴν
σπεύδει ἀνήρ, κέρδος διζήμενος, ὅν τινα δαίμων
πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,
καί οἱ ἔθηκε δοκεῖν, ἃ μὲν ἦ κακά, ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
εὐμαρέως, ἃ δ' ἂν ἦ χρήσιμα, ταῦτα κακά.

Das deckt sich ungefähr mit Solons Versen 65 ff.:

πᾶσι δέ τοι κίνδυνος ἐπ' ἔργμασιν, οὐδέ τις οἶδεν,
ἢ μέλλει σχήσειν χρήματος ἀρχομένου·
ἀλλ' ὁ μὲν εὖ ἔρδειν πειρώμενος οὐ προνοήσας
εἰς μεγάλην ἄτην καὶ χαλεπὴν ἔπεσεν,
τῷ δὲ κακῶς ἔρδοντι θεὸς περὶ πάντα δίδωσιν
συντυχίην ἀγαθὴν ἔκλυσιν ἀφροσύνης.

Vom Jambus des Semonides ist der Gedanke grundverschieden; dort das Thema: immer hofft der Mensch und immer wird er enttäuscht; hier dagegen: immer strengt der Mensch sich an, doch ob er es klug oder töricht anfängt, der Erfolg ist nicht in seiner Macht, der hängt ab vom Walten eines höheren Wesens. Hingegen besteht zwischen dem Theognideendichter und Solon der Unterschied, dass wo der eine nur Gelegenheit zu einer Lebensregel findet: immer den καιρός zu bedenken, dass der Dämon dich nicht berücke — da dem anderen ein Problem sich stellt, das ihn auf die Entdeckung metaphysischer Zusammenhänge führt.

Damit stehen wir vor der letzten Frage, die uns zu beantworten bleibt: wenn Art und Erfolg des σπεύδειν Thema der zweiten Hälfte wird, in welche Beziehung tritt der zweite Teil zum ersten und was wird aus dem Ganzen? Die Entwicklung der Gedanken wäre vielleicht verständlicher, wenn Solon statt mit dem Ersten mit dem Letzten angefangen hätte.

Die Frage, die ihn bewegt, hebt klar sich erst gegen den Schluss heraus, und das, worauf er hinaus will, ist vorangestellt, in feierlichem Schmuck, wie eine festliche Fassade, die die Struktur des Ganzen mehr verdeckt als aufklärt. Das Problem für Solon liegt, wie Wilamowitz dargetan hat, in der Tat viel weniger im Moralischen als im Geschäftlichen. Nicht das Leiden des Gerechten ist es noch der scheinbare Triumph des Unrechts, was seine Seele aufregt, sondern die Frage, wie es kommt, dass der Tüchtige falliert und der Untüchtige Erfolg hat, dass es dem besten Geschäftsmanne ergeht wie einem Arzte, dem wider Erwarten der Kranke gesund wird und der Genesende stirbt. Nach Solon, und nicht nur nach Solon, drängt diese Erfahrung zur Anerkennung einer Macht, die hemmend und fördernd in die Geschäfte eingreift. Damit konnte ein Theognideendichter sich zufrieden geben; aber ein Solon konnte es nicht. Wie? Soll der Mensch die Schuld auf die Götter schieben? Dagegen empört sich sein Gefühl (v. 74: κέρδεά τοι θνητοῖσ' ὤπασαν ἀθάνατοι, ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται), so wie es sich dagegen empört, dass man den Göttern schuld an dem politischen Elend gab (vgl. Fr. 11 und 4 Anfang Bergk). Der Grund des Unglücks liegt im Menschen selber — und doch kommt alles, Glück wie Unglück, von den Göttern? Solons Lösung ist: jede ἄτη, wo und wann sie auch trifft, ist immer eine ἄτη τεισομένη. Es kommt für das Verständnis alles darauf an, dass man den letzten Vers als Lösung hinnimmt und dem Worte τεισομένην Wucht und Gewicht genug zutraut, um den Gedankengehalt der ganzen Elegie im Gleichgewicht zu halten:

ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἣν ὁπότε Ζεὺς
πέμψῃ τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει.

Nur wenn das Unglück Strafe ist, kann es zugleich von Zeus verhängt und durch die Menschen selbst verschuldet sein. Erst durch die Lösung kommt die Moral herein. So kurz aber konnte zuletzt die Antwort nur darum gegeben werden, weil sie in feierlicher Breite voransteht. Dieselbe Eigentümlichkeit archaischer Gedankenentwicklung, die das Lehrgedicht des Parmenides so schwer verständlich macht, die mangelhafte Herausarbeitung der Gelenke und Scharniere, worin sich die Gedanken drehen, hat den modernen Leser auch bei Solon an der Verbindung der Bestandteile verzweifeln lassen. Wie Parmenides, so bricht auch scheinbar

Solon mit dem letzten Verse ab; und doch ist bei beiden der letzte Vers das Glied, wodurch zwei scheinbar selbständige und getrennte Hälften sich zur Kette schliessen. Um Solons Gedanken zu verfolgen, müssen wir den Anfang an das Ende hängen. Kein Unglück, das keine Strafe wäre: damit stellt sich neben und über die menschliche Berechnung, menschliche Bestrebung ein Gesetz, das automatisch, korrigierend in das Menschenschicksal eingreift und doch dem Betroffenen selber kaum je zum Bewusstsein kommt: πρίν τι παθεῖν. τότε δ' αὖτις ὀδύρεται (v. 35). Menschlich angesehen, d. h. im Hinblick auf das σπεύδειν, ist Erfolg und Misserfolg ein Spiel blind wirkender Kräfte. Aber der Sinn im scheinbar Sinnlosen stellt sich heraus durch die Erkenntnis einer metaphysischen Kausalreihe, als deren Glieder nicht mehr menschliche Berechnungen und Anstrengungen zählen, sondern das dem σπεύδειν beigemischte Gut und Böse. Unvermerkt schleicht sich die ἄτη ein und wächst und wächst, bis sie zuletzt ausbrechend das ganze Geschlecht verdirbt; und lässt das Gericht auch auf sich warten, einmal kommt es doch, so sicher wie nach langer Regenzeit der Nordwind kommt und wieder den Himmel hell macht. Trifft es nicht den Schuldigen, so muss es der unschuldige Enkel büssen. Darum will ich es nicht machen wie die andern, die nur Einen Gedanken kennen: σπεύδειν, sondern ich will Zeus um solchen Reichtum bitten, der von der Götter Händen kommt und dem keine ἄτη untermischt ist.

Es gehört zum Lose derer, die für uns am Anfang einer Entwicklung stehen, dass wir an ihnen nur den Gegensatz zum Späteren empfinden, nur das Altertümliche an ihnen bemerken und das Neue und sich Abhebende übersehen. In diesem Solon steckt, unbeschadet seiner Frömmigkeit, bereits ein Aufklärer und Rationalist. Die Autorität der sittlichen Ordnungen genügt ihm nicht; mit dem Verstande will er sehen: was und warum. Und er ruht nicht, bis er eine Begründung fertig hat. Das Fragen nach der Ursache ist freilich allgemein. Doch ein Hesiod kann sich, wo er Bedürfnis nach Erklärung empfindet, mit einem Bilde, wie etwa dem Bilde von dem doppelten Lebenswege, begnügen; wo er ausführlicher wird, gerät er ins Ätiologische. Er erzählte uns eine Geschichte, wie es gekommen sei. Denn dass die ätiologische Begründungsweise uns hauptsächlich aus sakraler Gedankenwelt

vertraut ist, darf darüber nicht täuschen, dass sie ursprünglich die einzige war. Zwischen dem volkstümlichen Mythus des Protagoras, der Theogonie und den Geschichten der Erga ist kein Unterschied in dieser Hinsicht. Hesiod würde, wenn ihm ein ähnliches Problem begegnet wäre, etwa eine Geschichte von den beiden Pithoi im Palaste des Zeus erzählt haben. Bei Solon von all dem keine Spur. Er denkt nicht: erst kam dies, dann das, und darum ist es so und so; an Stelle der zeitlichen und mythologischen Verknüpfung tritt die logische Entwicklung; nicht nur in dieser Elegie, sondern soweit wir überhaupt feststellen können. Auch das vierte Fragment entwickelt eine Frage, freilich diesmal eine politische. Aber zeigt nicht schliesslich auch der Staatsmann Solon, mit seinem Glauben an den Mechanismus einer Idealverfassung, ὑφ' ἧς πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά, denselben rationellen Geist, der nicht ruht, bis aus dem Willkürregiment des Zufalls alle Unordnung und Ungebühr fein säuberlich hinausgebracht ist?

Im Probleme der Theodicee lag wohl von Anfang an der Antrieb, einen Gegensatz herauszuarbeiten zwischen der göttlichen, der wahren Weltordnung und den beschränkten Gedanken der Menschen. Dass Solon sich dieses Gegensatzes wohl bewusst war, ist kein Zweifel: v. 17 ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος — v. 35 θνητοὶ δ' ὧδε νοεῦμεν . . . Noch einmal so tief musste die Kluft zwischen geoffenbarter 'Wahrheit' und dem 'Wahne der Sterblichen' aufgerissen werden, als man, um die göttliche Gerechtigkeit zu retten, ein Jenseits zu Hülfe nahm. Wenn Parmenides sich dieser Kategorien bedienen konnte, um den Gegensatz zwischen der sinnlichen und der Vernunfterkenntnis auszudrücken, so beweist das, bis zu welcher Ausprägung und Erstarrung in der religiösen Spekulation dies Schema gediehen war. In Heraklits Philosophie erfährt dieselbe religiöse Frage ihre Lösung durch die Lehre von der Koinzidenz der beiden Ordnungen, der göttlichen und der menschlichen. In ihm sind zwei Probleme auf ihrem Entwicklungsgange zusammengestossen, ein wissenschaftliches und ein religiöses, das der Theodicee und das der Sinnes- und Vernunfterkenntnis. Beide haben ihre Lösungen, ein jedes auf das andere, übertragen und sind in einen gemeinsamen Organismus eingegangen, dergestalt, dass die erkenntnistheoretische und logische Frage die Begründung schaffte und die

religiöse die Richtung und den Sinn bestimmte. Ähnliches liesse sich für Platon nachweisen. Heraklit bedeutet in der Geschichte des religiösen Problems einen Abschluss, Solon einen Anfang. Die Gedankenarbeit des Jahrhunderts, das sie trennt, ist uns ein x, aber ein x, mit dem wir rechnen müssen, wollen wir verstehen.

Bonn. Karl Reinhardt.

ZUR ELEGIE

1.

Ov. Am. II 14.

Nachdem Ovid von Isis und Ilithyia die körperliche Wiederherstellung der Geliebten erbeten hat, die infolge des Gebrauchs abortiver Mittel schwer darniederliegt, nimmt er in der unmittelbar darauf folgenden Elegie (Am. II 14) auf ihre moralische Besserung Bedacht. Es ist klar, dass Ovid in diesem Gedicht ebensowenig wie anderswo den Zögling der Rhetorenschule verleugnet (vgl. M. Heinemann: Epistulae amatoriae quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis Diss. Argent. 1910 S. 70 f.), zugleich aber handelt es sich hier, was auch der neuste Interpret der Amores, P. Brandt (P. Ovidi Nasonis amorum libri tres erkl. Leipz. 1911 S. 122), übersehen hat, um ein Thema der populärphilosophischen Schriftstellerei, welches von den Stoikern und deren Gesinnungsgenossen (zB. Musonius, Philon Iud., Clemens Alex.) gemäss ihrer gegen alles Unnatürliche gerichteten Tendenz öfter angeschlagen wird (vgl. R. Schuetze: Iuvenalis ethicus. Diss. Greifsw. 1905 S. 43 f. und M. Rossbroich: De Pseudo-Phocyl. Diss. Muenster 1910 S. 92 nebst den von beiden zitierten Schriften). Nach Inhalt und Ton verwandt ist die gegen Kinderaussetzung und Päderastie gerichtete Diatribe. Ganz ähnlich wie Ovid aaO. v. 35 f. Hoc neque in Armeniis tigres fecere latebris, Perdere nec fetus ausa leaena suos heisst es in der stoisch[1] gefärbten Rede des die Knabenliebe verwerfenden Charikles bei Ps.-Lukian. Am. c. 22 p. 422 λέοντες οὐκ ἐπιμαίνονται λέουσι . . .

[1] Vgl. Münscher in: Jahresber. f. Altertumsw. CIL 1910 III S. 91.

(zur Verwendung des Tierbeispiels bei den Stoikern. Ovid u. a. vgl. Rh. Mus. 61, 104 f.), und hier (Ps.-Lukian. aaO.) wie dort (Ov. aaO. v. 9 f.) wird das Ende des Menschengeschlechts als unausbleibliche Folge solcher Unnatur hingestellt: καὶ καθ' ἕνα τοιαῦτα ζηλοῦν πάντων ἑλομένων οὐδὲ εἷς ἔσται ~ Si mos antiquis placuisset matribus idem, Gens hominum vitio deperitura fuit. Vielleicht weiss ein Kundiger auch für Ov. aaO. v. 11 f. (Deukalion und Pyrrha) eine passende Parallele aus der populärphilosophischen Literatur (περὶ ἔρωτος oder verwandter) beizubringen, in deren Bereich auch der traditionelle Weiberkatalog (vgl. u. a. Rh Mus. 57, 68 f. und 70, 189 Anm. 5; P. Ovidi Nasonis De arte am. libri tres erkl. von P. Brandt Leipz. 1902 S. 228) mit den Beispielen der Medea (vgl. dazu Heinemann aaO.) und Prokne (Ov. aaO. v. 29 ff.) gehört.

2.
Ov. Am. II 16.

Der Dichter in Sulmo auf den rura paterna, voller Sehnsucht nach der Geliebten. Die Situation, wonach sich der eine Teil der beiden Liebenden auf dem Lande befindet, war in der Komödie und Elegie längst vorgezeichnet: vgl. Rh. Mus. 59, 279 f. Heinemann aaO S. 117 ff. Das Glück ländlichen Stilllebens mit der Geliebten hatte sich Tibull in lieblichen Farben (vgl. besonders I 5, 21 ff.) ausgemalt. Das passendste Seitenstück zu Ovids Gedicht, welches schliesslich den Charakter der elegischen Epistel annimmt, ist der Brief des zu seiner Erholung im Peiraieus weilenden Menander an seine zur Feier der Ἀλῷα in Athen zurückgelassene Glykera bei Alkiphron IV 18[1] (II 3), deren Antwort IV 19 (II 4) natürlich nicht davon zu trennen ist.

Kein Leben ohne die Geliebte: τί γὰρ ἐμοὶ χωρὶς σοῦ γένοιτ' ἂν ἥδιον; Alk. IV 18, 2 τί δὲ Μένανδρος χωρὶς Γλυκέρας; IV 19, 5. Vgl. Ov. Am. II 16, 14. 33 sinete. Zu den Herrlichkeiten des heimatlichen Athen (Alk. IV 18, 10. 11), die M. um keinen Preis entbehren möchte, gehört auch Glykera[2]. Die Stelle Athens vertritt bei Ovid das väterliche

[1] ed. Schepers Leipz. 1905. — Des ἀγρίδιον Menanders wird IV 19, 17 gedacht.

[2] Vgl. Prop. I 8 b, 31 f. Rothst.: illi (sc. Cynthiae) carus ego et per me carissima Roma dicitur . . .

Landgut mit seinen reichen Vorzügen und Gaben (v. 1 ff.[1] 33 f.). Aber ohne Corinna dünkt es ihn eine Einöde (v. 39 f., wo solche Wüsteneien genannt werden), wie es die volkreiche Fremde ohne Glykera für Menander wäre (Alk. IV 18, 8)[2]. In Gesellschaft der Herrin, beteuert Ovid, wäre mir der Weg durch die stürmischen Alpen ein lieblicher, hätten die grausigsten Gegenden der Erde keine Schrecken für mich (v. 19 ff.[3]); gewählter und ohne das rhetorische Beiwerk der Beispiele Glykera: Es gibt keinen Ort, der unsere Liebe nicht in ihrer Fülle aufnehmen wird[4], und wenn wir einen Felsen[5] bewohnen, die gegenseitige Neigung wird ihn zu einem Aphroditeheiligtum machen (Alk. IV 19, 10); ihrer Versicherung: κυβερνᾶν ἢ πρῳρατεύειν . . . μαθήσομαι, ἵνα σε ταῖς ἐμαῖς χερσὶν ἀκύμονα ναυστολήσω πλέουσα[6] . . . (IV 19, 21; vgl. dazu IV 19, 9) entspricht es einigermassen, wenn sich Ovid bereit erklärt, die Geliebte schwimmend aus dem Schiffbruch zu tragen[7]: corpore nos facile dulce feremus onus[8] (v. 30). Wie M. der Glykera seinen eigenen (IV 18, 1[9]; vgl. 19, 18), so bringt Ovid der Freundin den ihm von ihr geschworenen Treueid in Erinnerung (v. 43 f.); freilich ist auf Weibertreue kein Verlass (Ov. v. 45 f. Alk. IV 18, 13[10]). Jeder von beiden schliesst mit der Aufforderung, die Geliebte möchte baldigst zu ihm kommen, Glykera ἐκ τῶν Ἁλῴων . . . εὐθὺς πετομένη . . .

---

[1] Vgl. zu dieser Beschreibung Hor. Epp. I 16, 1 ff.

[2] Deutlicher an M. klingt Tib. IV 13, 12; vgl. Rh. Mus. 59, 289 f.

[3] Vgl. Prop. IV 3, 45 ff. (Arethusa an Lycotas). — Auch im Himmel möchte Ovid nicht ohne die Geliebte wohnen: zu Ov. aaO. v. 13 ponar vgl. Hor. Ca. I 22, 17. 21 pone.

[4] Vgl. Prop. II 26 b, 29 ff. (Traum von Cynthias Schiffbruch).

[5] Ov. aaO. v. 40 Quaeque Prometheo saxa cruore rubent.

[6] Vgl. Plut. Am. c. 17 p. 760 D Ps.-Lukian. Am. c. 46 p. 449 κάμνοντι συννοσήσω καὶ διὰ χειμερίου θαλάττης ἀναγομένῳ συμπλεύσομαι. Über solche servitia amoris s. R. Buerger: De Ovidi carm. amat. inv. et arte Guelf. 1901 S. 110 ff. Wilhelm: Rh. Mus. 59, 281.

[7] Vgl. Prop. II 26, 19 (Traum von Cynthias Schiffbruch).

[8] Zu dulce . . . onus vgl. Prop. IV 3, 46 (Arethusa an Lycotas) sarcina fida; Ov. Her. 3, 68.

[9] Rh. Mus. 59, 290.

[10] M. drückt das sehr delikat aus; zu τοὺς . . . ἔρωτας εἰς ἄλλον . . . μετατεθεικέναι vgl. u. a. das elegieartige (Leo: De Hor. et Archilocho Gött. 1900 S. 16) Gedicht Hor. Epod. 15, 23 translatos alio . . . amores. Verdacht der Untreue ein in der Liebespoesie sehr oft angewandtes Motiv.

ἐπὶ τῆς ἀστράβης[1] (IV 18, 17), Corinna quamprimum rapientibus esseda mannis[2] (49 f.[3]).

Berechtigen diese zwar vergleichbaren, aber doch nicht kongruenten und in der erotischen Dichtung zum Teil sehr häufigen[4] Klänge zu der Annahme, dass zwischen Ovid und Alkiphron ein literarisches Verhältnis besteht? An und für sich genommen schwerlich, aber nach ihrer vollen Zusammenstimmung auf genau dieselben Grundtöne — die Gleichheit der Situation nicht aus dem Auge gelassen — möchte ich die gestellte Frage zu bejahen nicht länger Bedenken tragen. Zwei Gefühle nämlich beherrschen sowohl Menander wie Ovid: innige Anhänglichkeit an die Heimat und heisse Liebe zur Auserwählten[5]. Auf der Verschmelzung beider beruht die innere Verwandtschaft zwischen der Elegie Ovids und dem Briefe Menanders, dessen Echtheit nach allen seinen Hauptlinien (Entsprechendes gilt von der Antwort Glykeras, Menanders gelehriger Schülerin[6]) m. E. nicht bloss der historische[7], sondern auch der übrige, des besten Darstellers und

---

[1] Vgl. dazu Machons Sammlung von Hetärenanekdoten bei Ath. XIII 582 b Πανηγύρεως οὔσης ποθ' ἡ Γναθαίνιον Εἰς Πειραιᾶ κατέβαινε πρὸς ξένον τινὰ Ἔμπορον ἐραστὴν εὐτελῶς ἐπ' ἀστράβης.

[2] Vgl. Prop. IV 8, 15 (Cynthias Festreise nach Lanuvium).

[3] Selbst die Zügel führend wie Cynthia bei Prop. aaO. v. 21 f.

[4] Weitere Belege unnötig.

[5] Bei M. ausserordentlich fein gegen einander abgewogen, so dass sie sich das Gleichgewicht halten und an ihrer Echtheit kein Zweifel aufkommen kann. Wo Ovid seine Heimat rühmt, ist er in Wahrheit glaubwürdiger als bei der konventionellen Versicherung 'Ich will dir folgen durch Wälder und Meer, Durch Eis, durch Eisen und feindliches Heer' (vgl. u. a. Sen. Phaedr. 612 ff. L.). Alles in allem genommen, gehört diese Elegie gewiss zu den wenigen Gedichten der Amores, die 'von dem Goldschein der reinen Empfindung umwoben sind' (Schanz: Gesch. d. röm. Litt. II 1[3] S. 274. Vgl. dazu Ribbeck: Gesch. d. röm. Dichtung II[2] S. 236).

[6] Alk. IV 19, 19. 20. Glaublich genug, dass Menander an Glykeras Antwort hier und da eigenhändig nachgebessert hat.

[7] 'Hier ist alles geschichtlich' (F. Passow: Vermischte Schriften. Leipz. 1843 S. 93). Auch von dem Inhalt des Briefes des Ptolemaios an M. und von dessen Antwort gibt Alk. einen deutlichen Begriff. Die von Suidas s. v. Μέανδρος bezeugten ἐπιστολαί an Ptolemaios (von einem Briefe zu verstehen? Vgl. Alk. IV 18, 5 γράμματα 7 ἐπιστολὰς ... γράμμασιν 19, 1 ἐπιστολὰς und dazu E. Seilers Alkiphronausg. S. 282) spätere Fälschung? Vgl. Menandr. et Philem. rell. ed. Meineke Berl. 1823 S. XXXII. Christ-Schmid: Gesch. d. griech. Lit. II[5] S. 30.

Dichters würdige Gehalt des von dem Rhetor Gebotenen verbürgt[1]. Vermutlich haben die beiden Briefe als Musterstücke in einer Sammlung von epistulae amatoriae[2] gestanden, die Alkiphron von der Rhetorenschule her gekannt und auch sonst in Buch IV benutzt haben wird. Indirekte Verwertung derselben, beziehungsweise einer ähnlichen Sammlung, durch Vermittlung eines griechischen oder römischen Elegikers von seiten Ovids ist mir hier wahrscheinlicher als direkte, bei der die Berührung des römischen Dichters[3] mit Alkiphron doch wohl erheblich enger wäre. Dass dieser Briefwechsel eine Menge von Motiven enthält, die einen Elegiker zur Nachahmung locken konnten, ist keinesfalls zu verkennen[4]. Ich füge zu den schon erwähnten noch folgende: συννεάσαιμεν ἀλλήλοις καὶ συγγηράσαιμεν, καὶ . . . συναποθάνοιμεν[5] . . . (IV 18, 3); das Ceresfest[6] (IV 18, 4. 17); deine Liebe mein Königreich (IV 18, 8 IV 19, 3. 18); ohne die Geliebte bei allem Reichtum

---

[1] Vgl. u. a. v. Wilamowitz-Moellendorff: Herm. 44, 467. Man wende nicht ein, dass ein Briefwechsel zwischen Menander und Glykera sonst nirgends bezeugt ist. Dass in einer so wichtigen Angelegenheit, wie es die ägyptische für M. war, zwischen ihm und der Geliebten ein Meinungsaustausch stattfand, der, weil beide zur Festzeit von einander getrennt waren, nur ein schriftlicher sein konnte, versteht sich von selbst. Das nächste Beispiel für solche Korrespondenz mit einer Hetäre hatte M. an seinem Freunde Epikur; vgl. Heinemann aaO. S. 27. Zu den Zutaten Alkiphrons mögen u. a. Blumen aus Menanders Dramen gehören, in denen er zweifellos belesen war.

[2] Zur Geschichte dieser Gattung vgl. Heinemann aaO. S. 18 ff.

[3] Schon Am. I 7 gemahnt an Menander (Περικειρομένη). Vgl. meinen Aufsatz im Rh. Mus. 57, 599 ff. und dazu die abweichende Auffassung von Heinemann aaO. S. 75 ff.

[4] Über Stellen anderer Alkiphronbriefe, die mit gewissen Properzversen zusammenzuhalten sind, vgl. Heinemann aaO. S. 39 ff.

[5] Parallelen aus den römischen Elegikern erübrigen; vgl. u. a. die bereits von Bergler in seiner Alkiphronausg. S. 224 notierte Stelle Hor Ca. III 9, 24. Dasselbe Thema wie in diesem Gedicht (Schmollen und herzliche Versöhnung; vgl. Rh. Mus. 57, 606 Anm. 36 Reitzenstein: N. Jahrb. f. d. kl. A. XXI 1908 S. 83) in der wie ein aufgelöstes Epigramm oder eine Kurzelegie anmutenden Partie Alk. IV 18, 14 (zu ἐγὼ γὰρ αὐτῇ εἰμι πάντα vgl. IV 18, 6 Rh. Mus. 59, 290 f.). — Dass auch Menander Epigramme dichtete, zeigt A. P. VII 72.

[6] Vgl. zB. Ov. Am. III 10; an Stelle dessen tritt auch das Isisfest.

arm (IV 18, 12 f.); glückliche Seereise[1] (IV 19, 8); Mutter, Schwester und Freundinnen[2] der Geliebten (IV 19, 1. 9); Ariadne (IV 19, 9 f.); Befragung der Götter vor der Reise[3] (IV 19, 4); die verax . . . saga[4] (IV 19, 15 f.); der ἐρωτοδιδάσκαλος (IV 19, 12. 13. 19 f.[5]) — lauter Gemeinplätze der römischen Liebeselegie, deren Zusammenhang mit Menander, dem grössten und gelesensten (Ov. Trist. II 370 Plut. Comp. Aristoph. et Menandr. c. 3 p. 854 a f.) Dichter der Liebe, mehr und mehr erkannt wird.

Dass die reiche Liebe Menanders und Glykeras, die nicht bloss in Griechenland, sondern auch in Aegypten (Alk. IV 19, 4. 6) berühmt war, bei den römischen Elegikern auch sonst Spuren hinterlassen hat, ist um so wahrscheinlicher, als es ein Stück von Menander gab, in welchem Glykera geradezu porträtiert war (ἐν ᾧ ἐμὲ γέγραφας[6] Alk. IV 19, 20), nebenher bemerkt, eine Subjektivität im hellenistischen Drama[7], die denen zu denken geben dürfte, die von der Existenz einer hellenistischen subjektiven Elegie noch nicht überzeugt sind[8]. Hat der unglücklich liebende Tibull jene Glykera, die er nach Hor. Ca. I 33, 1 ff. in miserabiles elegi besang, nach der Geliebten des durch diese um so viel glücklicheren Menander genannt, und darf die oben (S. 138 Anm. 2) angezeigte Be-

[1] Vgl. u. a. Ov. Am. II 11, 33 ff. und dazu Brandts Kommentar S. 114 f.

[2] Vgl. zB. Prop. II 6, 11 f.

[3] Vgl. zB. Tib. I 3, 9 f.

[4] Tib. I 2, 41 ff.

[5] Die Liebestheorie u. a. von Menanders Freunden Theophrast und Epikur (Alk. IV 19, 14) behandelt: vgl. Plut. Opp. mor. sel. ed. A. G. Winckelmann I Turici 1836 S. 97 f. 99.

[6] Identisch mit Menanders Συνερῶσα? Vgl. H. Lübke: M. und seine Kunst. Progr. des Lessing-Gymn. zu Berlin 1892 S. 13 Anm. 1 und dazu Menandr. fr. 569 K. F. Jacobs: Vermischte Schriften 4, 517. Ist die Glykera im Μισογύνης (fr. 329) die nämliche? Vgl. Susemihl: Gesch. d. gr. Lit. i. d. Alexandrinerzeit I 255. Bekanntlich ist Glykera ein häufig vorkommender Hetärenname: vgl. zB. Menanders Περικειρομένη (Menandr. ed. Koerte Leipz. 1910 S. 222) Hor. Ca. I 19, 5. 30, 3 III 19, 28 Lukian. Dial. mer. 1 Aristainet. I 19. 22 II 3.

[7] Vgl. Alk. IV 2, 5. Auch an Diphilos ist hier zu erinnern, der seine Liebeshändel mit Gnathaina auf die Bühne brachte.

[8] Neustes zum Stand der Frage: Schanz aaO. S. 203 f. M. Pohlenz in: Charites Fr. Leo zum 60. Geburtstag dargebracht Berl. 1911 S 87. 108 ff. P. Troll: De eleg. Rom. orig. Diss. Gött. 1911 K. F. Smith: The elegies of A. Tibullus New-York 1913 S. 23 f.

rührung Tibulls IV 13, 12 mit dem Briefe Menanders an Glykera[1] als Fingerzeig dafür gelten, dass dieses tibullische[2] Gedicht tatsächlich, wie Gruppe Röm. El. I 219 ff. meinte, auf die bei Hor. aaO. erwähnte Glykera geht?

Breslau. Friedrich Wilhelm.

[1] Auch die Feierlichkeit des Schwurs (v. 15. Vgl. dazu Fleckeis. Jahrb. 151. 1895 S. 127 f.) und die Versicherung tuus usque manebo (v. 21) legen den Vergleich mit Menander (Alk. IV 18, 1—3) nahe.

[2] Vgl. Teuffel: Gesch. d. röm. Lit.[6] II S. 84 Schanz aaO. S. 220 Smith aaO. S. 87.

BEITRÄGE ZUR TEXTKRITIK LATEINISCHER MEDIZINER

a) Zu Scribonius Largus.

In dem Widmungsschreiben des Scribonius an C. Julius Callistus heisst es S. 2, 19 ff. ed. Helmreich: *Idcirco ne hostibus quidem malum medicamentum dabit, qui sacramento medicinae legitime est obligatus, sed persequetur eos, cum res postulaverit, ut miles et civis bonus omni modo, quia medicina non fortuna neque personis homines aestimat, verum aequaliter omnibus implorantibus auxilia sua succursuram se pollicetur nullique umquam nocituram profitetur.* Hier scheint zunächst nichts zu beanstanden. Wenn wir aber sehen, dass bei Marcellus Empiricus, der diesen Brief mitsamt dem grössten Teil der Compositiones des Scribonius fast wörtlich abgeschrieben hat, überliefert ist: *auxilia sua porrectura succursuram se pollicetur*, so darf mit Wahrscheinlichkeit vermutet werden, dass bei Scribonius zufolge Homoioteleuton vor *succursuram* ausgefallen ist *porrectura*.

Scrib. Kap. XXI S. 13, 5 ff.: *Numquam enim ut sucus diluuntur* (sc. *quae ex cadmia aut aere usto eiusdemque generis pigmentis conponuntur*), *sed cum in summam subtilitatem deducta sint perseverantia terentium, tamen corpora quasi pulverulenta necesse est maneant, quae oculorum partes relut configunt, certe exterius pungunt foramina primae tuniculae oculi atque ⟨ab⟩ initiis interdum non tam molestam futuram concitant epiphoram.* *ab* vor *initiis* ist von Helmreich zugefügt, wie er angibt aus Marcellus Kap. VIII 2 S. 59, 32, wo in seiner Ausgabe steht: . . . *pungunt foramina primae tuniculae oculi, ab initiis adhibita interdum molestiorem futuram concitant epiphoram.* Die beiden Marcellushandschriften P (Parisinus Lat. 6880) und L (Laudunensis 420)

haben jedoch übereinstimmend an der betreffenden Stelle: *ad in initiis adhibita*, das ist wohl *et* (oder *atque in initiis adhibita*. Also hat man bei Scribonius vielmehr zu ergänzen ⟨*in*⟩ *initiis*, was auch paläographisch besser befriedigt.

Scrib. Kap. LXXXVI S. 37, 8 wird unter den Ingredienzien zur Herstellung eines pastillus ad sanguinis eruptionem unter anderem genannt: *passi meconi quod satis erit*. So druckt Helmreich im Anschluss an die editio princeps von Ruelle, die *meconii* bietet (Handschriften des Scribonius scheinen keine mehr vorhanden), doch ist das ganz unverständlich. *meconium* heisst einmal der Mohnsaft (so zB. bei Scrib. Kap. CLXXX S. 73, 28 f.: *Opium potum, quod quidam meconium vocant*) und sodann bezeichnete es nach Plinius nat. hist. XXVII 119 eine Pflanze, die daneben auch die Namen *peplis*, *syce* und *mecon aphrodes* führte. Weder die eine noch die andere Bedeutung passt für unsere Stelle, schon deshalb nicht, weil hier nicht ein Substantivum, sondern ein Adjektivum erwartet wird. Marcellus hat dieses Rezept in Kap. XVII 25 und seine Handschriften führen uns mit ihren Lesarten *miconii* (P) bzw. *miconi* (L) auf die richtige Spur. Gemeint ist wohl sicher *passum Myconium*, d. h. Trockenbeerwein aus Trauben von der Kykladeninsel Mykonos, so wie sehr oft zu medizinischen Zwecken *passum Creticum* verordnet wird. *vinum Myconium* erwähnt Plinius nat. hist. XIV 75 unter den vina transmarina.

Scrib. Kap. XC S. 38, 10 ff.: *Pastillus ad tussim. . . . item ad eos, qui sanguinem reiciunt aut per urinam reddunt.* Die entsprechende Stelle bei Marcellus lautet Kap. XVI 1 S. 153, 4 ff. ed. Helmr.: *Pastillus ad tussem. . . . item ad eos, qui sanguinem ore eiciunt aut per urinam reddunt.* Danach dürfte bei Scribonius vor *reiciunt* einzufügen sein *ore*, dessen Ausfall im Hinblick auf das folgende *re-* ja paläographisch leicht zu verstehen wäre.

b) Zur sogen. Medicina Plinii.

Med. Plin. I 1, S. 10, 12 ff ed. Val. Rose: *Pollinem siliginis admixto ovi albo, simul et quiddam salis albi conspergi oportet frontique inlini.* Das unter dem Namen der Medicina Plinii gehende Breviarum Plinianum ist bekanntlich neben den Compositiones des Scribonius die Hauptquelle von Marcellus Empiricus de medicamentis. Bei Marcellus I 60, S. 35, 3 ff. ed. Helmr. nun lautet das betreffende Rezept folgendermassen:

Pollinem siliginis admixto ovi albo et quippiam salis confricato et fronti inlinito. Aus der Vergleichung der beiden Fassungen scheint gefolgert werden zu dürfen, dass *albi* hinter *salis* in der Medicina Plinii als auf Nachwirkung des vorausgehenden *albo* beruhendes dittographisches Schreibversehen zu tilgen ist.

Med. Plin. I 13, S. 27, 1 f : *Caprifici radix per messes inciditur.* Dazu bemerkt Rose im Apparat: *caprifici*] immo *mori* (Plin. n. h. XXIII 140). Trotzdem belässt er *caprifici* im Text, scheint also mit der Möglichkeit gerechnet zu haben, dass der Epitomator selber irrtümlich statt *mori* geschrieben haben könnte *caprifici*. Dass dem jedoch nicht so ist, ergibt die Vergleichung von Marcellus XII 57, S 126, 27 f. Helmr., wo überliefert ist: *Mori radix tempore messis inciditur.* In der von Marcellus benutzten Handschrift der Medicina Plinii stand mithin noch *mori*; der Fehler geht also nur auf den Schreiber des Archetypus unserer Handschriften, nicht auf den Veranstalter der Epitome selbst zurück. Er erklärt sich daraus, dass der vorhergehende Satz mit *caprifici radix* beginnt.

Med. Plin. II 6, S. 47, 15 ff.: *Panicum in lacte caprino decoctum more sorbitionis in die sumitur.* Rose hat zwar bemerkt, dass die zugrunde liegende Stelle der Naturalis historia des Plinius XXII 131 *bis die* hat, aber er hat es unterlassen, daraus die Konsequenz zu ziehen und in der Medicina Plinii zu schreiben ⟨*bis*⟩ *in die*, obwohl sich ja der Ausfall von *bis* hinter der Endung *-nis* von *sorbitionis* leicht begreifen lässt. Zur Evidenz erhoben wird diese Korrektur dadurch, dass dasselbe Rezept Med. Plin. II 8, S. 50, 3 ff. nochmals vorkommt und dass hier die Handschriften wirklich *bis in die* bieten. Es heisst an dieser letzteren Stelle: *Panis cum lacte caprino decoctus bis in die sumitur more sorbitionis.* Die missverständliche Auffassung von *panicum* als *panis cum* ist in diesem Fall auf Rechnung des Epitomators selber zu setzen, denn auch bei Marcellus XXVII 101, S. 287, 6 ff. ed. Helmr. lesen wir: *Panis antiquus ex lacte capruno decoctus et more sorbitionis ventris fluxu laboranti bis ad diem datus cito succurrit.*

Med. Plin. II 13, S. 56, 6 f. (unter dem Titel *Lieni*): *Ericaeis vasis in potione semper utendum est.* So der Herausgeber; die Handschriften geben aber übereinstimmend *hederaceis* (bezw. *hederaciis*) *vasis* und daran war nichts

zu ändern. Die Stelle stammt nämlich nicht, wie Rose meint, aus Plinius nat. hist. XXIV 68: (*myricen ericam vocat Lenaeus*) . . . *et ideo homini quoque splenico cibum potumque dant in vasis ex ea factis,* sondern vielmehr aus Plin. nat. hist. XXIV 79: (*hederae genera viginti demonstravimus*) . . . *huius quoque ligni vaso splenicos bibentis sanari invenio.*

c) Zu Pseudo-Apuleius de herbarum medicaminibus.

Die 1888 in Baireuth gedruckte Münchener Dissertation von Hermann Köbert, De Pseudo-Apulei herbarum medicaminibus, eine schätzenswerte Vorarbeit zu der längst dringend wünschbaren Neuausgabe dieses sprachlich und sachlich gleich interessanten Autors, enthält S. 46 ff. eine Anzahl Vorschläge zur Verbesserung der im Codex Vratislaviensis III F 19 saec. IX vel X vorliegenden Überlieferung, zu deren einigen, die meiner Meinung nach fehlgehen, hier Stellung genommen werden soll.

Ps.-Apul. Kap. LVI 2 bietet der Codex V folgende Lesung: *Ad tussim vel colicos. Herbam narcissum tunsam et potui datam colicis vel tussicis prodesse dicimus.* Von den Varianten der Vulgata (ed. Ackermann S. 219) *ad phthisicos* und *tussientibus* trägt zum mindesten die zweite deutlich den Stempel der Interpolation; *tussicis* schien verderbt und so schrieb man dafür *tussientibus.* Auch Köbert hält *tussicis* für eine Korruptel, nur dass er bei der Herstellung der vermeintlich authentischen Lesart etwas weniger willkürlich verfährt, indem er aus *tussicis* macht *phthisicis* und dementsprechend aus *ad tussim* in der Überschrift des Rezepts *ad phthisim.* Nun ist aber *tussicus* ein gut bezeugter Fachausdruck der späteren lateinischen Mediziner; vgl. Mulomed. Chir. Kap. 152, S. 47, 25 ed. Oder oder Kap. 155, S. 48, 16 und 48, 21, Veget. mulomed. I 38, 2, S. 61, 20 ed. Lommatzsch, Marcell. med. Kap. XVI 8, S. 156, 16 ed. Helmr. Kap. XVI 76, S. 165, 23, Kap. XX 18, S. 193, 18 und Kap. XX 93, S. 207, 9. Zu einer Änderung der Überlieferung des cod. V besteht danach keinerlei Veranlassung.

Ps.-Apul. Kap. LXXXV hat die Vulgata (ed. Ackermann S. 255): *Graeci eam nerion dicunt, alii brathy, alii barathron, Itali herbam sabinam atque savinam.* Wesentlich anders die 1528 bei Christian Wechel in Paris erschienene Ausgabe; hier lesen wir nämlich (fol. 29 recto): *Alii brathyn,*

alii emetiston, alii cynophodion, prophetae riophormon, alii acatachiron, Itali sabinam appellant. Dieser letztern Fassung scheint die Überlieferung im cod. V nahe zu stehen, die Köbert leider nicht in extenso mitteilt. *emetiston* und *acatachiron* in der Pariser Ausgabe entsprechen nach Köbert in V *amtysion* und *catachieron*; aus dem Thesaurus glossarum emendatarum ed. Götz s. v. *Sabina* erfahren wir ferner, dass V für *cynophodion* der Pariser Ausgabe *cynopalion* bietet, was durch CGL III S. 557, 9 *cinopalion i. savina* bestätigt wird. Dieses meint, wie Götz zutreffend anmerkt, *cynophalion* (κυνοφάλιον). Ob die Vermutung Köberts, dass in *catachieron* stecke *acanthan hieran*, das Richtige trifft, soll hier nicht untersucht werden; sehr wahrscheinlich dünkt es mich gerade nicht. Jedenfalls aber ist Köberts Konjektur *alii (dicunt) eam thyrsion* abzulehnen. Vielmehr weist *amtysion* in V mit *emetiston* der Pariser Ausgabe zusammengehalten auf *amethyston* hin, und diese Lesung wird vollends gesichert durch die Glosse CGL III S. 552, 25 *ametisto* : *savina*.

Ps.-Apul. Kap. LXXXIX 6 gibt die Vulgata (ed. Ackermann S. 261): *Herbae rutae rorem matutinum aut matutino tempore madentes sucos collectos in vasculo habeto et ex eo inunges*, die eben erwähnte alte Pariser Ausgabe: *Herbae rutae hortensis rorem matutinum collectum in vasculo habeto et ex eo oculos perunges*, der codex V: *Herbae rutae rore matutino madentes sucus collectos in vasculo habeto et ex eo inungebis.* Hier hat offenbar der cod. V die Überlieferung am treuesten bewahrt; der Text der Vulgata und ebenso der der Pariser Ausgabe stellen einfach Versuche dar, sie auf eine verständliche Form zu bringen, auf die wir nicht weiter einzugehen brauchen. *tempore* hinter *matutino* ist übrigens von Ackermann nach seinem eigenen Geständnis zugefügt und dass auch die Worte *aut matutino* nicht im Original standen, halte ich mit Köbert für unzweifelhaft. Köbert glaubt, dass sie auf irrtümlicher Wiederholung des vorausgehenden *matutino* beruhen; ich für meinen Teil möchte sie eher damit erklären, dass ich annehme, es sei im Original oder im Archetypus unserer Handschriften (sofern beide nicht identisch sein sollten) in vulgärer Orthographie geschrieben gewesen *rore matutinum*, dazu habe irgend ein Leser in seinem Exemplar am Rande angemerkt *aut matutino* und dieser marginale Korrekturvermerk sei von

einem späteren Abschreiber als Nachtrag von etwas Ausgelassenem missverstanden worden. Evident ist ferner Köberts Besserung von *madentes* zu *madentis*. Wenn er dagegen das überlieferte *sucus collectos* in *sucum collectum* korrigiert, so glaube ich, dass man mit einer ungleich leichteren Änderung auskommt. Es genügt nämlich meines Erachtens zu schreiben *sucus collectus* und darin die im Spätlatein verbreitete Konstruktion des Nominativus absolutus zu sehen. Ich betrachte also als die authentische Lesung: *Herbae rutae rore matutino madentis sucus collectus in vasculo habeto* cett.

Ps.-Apul. Kap. IV 2 lesen wir im codex V in der Überschrift eines der ursprünglichen Fassung fremden, von einem späteren Benutzer oder Überarbeiter hinzugefügten Rezeptes: *Ad uram et fauces vel scruveas.* Das von Köbert beanstandete *scruveas*, das er für verschrieben aus *strumas* hält, kommt auch in dem Rezept selber noch einmal vor. Ob sich die Überlieferung in der vorliegenden Form halten lässt oder nicht, wage ich nicht zu entscheiden, aber soviel ist für mich sicher, dass es sich nicht um *strumae*, sondern um *scrofae* 'Skrofeln' handelt; vgl. *scrura : suu* in den Kasseler Glossen 81 ed. Marchot und CGL III S. 606, 8 *scruas : unde glandolae nascuntur.* Das Verhältnis dieses *scrura*, *scrua* zu *scrofa* bestimmt Schuchardt, Zeitschr. für roman. Philol. XXX (1906) S. 321 dahin, dass sich *f* zu *v* erweicht habe und dann weiterhin *v* in der Nachbarschaft des labialen Vokals *u* geschwunden sei. Diese Annahme eines lautlichen Übergangs von *f* in *v* ist zwar physiologisch leicht verständlich, aber es fehlt dafür doch vorläufig an sicheren Parallelen. Es ist daher vielleicht nicht unangebracht, auf folgende andere Erklärungsmöglichkeit hinzuweisen. Lat. *scrofa* ist nach Ausweis seines *f* dialektaler Herkunft; die echt lateinische Form müsste *scroba* lauten. Da nun bekanntlich der lateinische Verschlusslaut *b* im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zur Spirans *b* geworden und infolgedessen mit dem damals ebenfalls spirantisch gewordenen *v* zusammengefallen ist (vgl. Sommer, Handbuch der lat. Laut- und Formenlehre[2] S. 198), so könnte das in Rede stehende *scruva*, *scrua* als der Fortsetzer jenes als reinlateinische Entsprechung von dialektischem *scrofa* zu postulierenden *scroba* gefasst werden. Entsprechend liesse sich auch frz. *écrouelles* über *scrorellas* auf ein Substrat *scrobellas* zurückführen.

d) Zur sogen. Mulomedicina Chironis.

Mulomed. Chir. Kap. 517, S. 169,3 ff. ed. Oder: *Omnis quadrupedis ab scorpio percussi aut mure caeco aut a colabra aut a vipera aut similiorum hoc habebis signum.* Gestützt auf diese Stelle registriert Oder im Index grammaticus seiner Ausgabe S. 304 einen heteroklitischen Gen. plur. *similiorum* für *similium.* Aber *similiorum* als Gen. plur. von *similis* gefasst ist doch wohl nicht sinngemäss. Die authentische Lesung dürfte auf sehr einfache Weise herzustellen sein durch Trennung von *similiorum* in *simili (h)orum.*

Kap. 679. S. 214, 9 ff.: *Quattuor digitis ab umbelico in prioribus mecies medium ventrem sagitta pertundito.* Oder tilgt *mecies,* doch scheint ihn diese Remedur selbst wenig befriedigt zu haben; denn im Apparat deutet er vermutungsweise an, dass *mecies* auch aus *tunicis* oder aus *membranis* verschrieben sein könnte. Diese beiden Lösungen entbehren jedoch noch mehr als die Tilgung von *mecies* jeder Wahrscheinlichkeit. In Wirklichkeit bedarf es, glaube ich, überhaupt keiner Änderung dieses Wortes. *mecies* ist einfach vulgäre Schreibung für *metiens*; vgl. Kap. 127, S. 40, 29 f.: *De quoda ex mediana vena metito plus tres digitos ab ano aut quattuor et ei inde sanguinem emittito.* Falsch ist hingegen wohl *prioribus*; denn nach der Beschreibung, die anderwärts von der paracentesis gegeben wird, erwartet man eher *posterioribus*; vgl. Kap. 223, S. 67, 17 ff.: *Quattuor digitis ab umbelico longius ad veretrum versus medio climate ventris sagittam subicies ulterius* und Kap. 401, S. 123, 19 f.: *quattuor digitis longius ad veretrum versus sagitta pungis.* Ich möchte also für die in Rede stehende Stelle folgende Fassung vorschlagen: *Quattuor digitis ab umbelico, in posterioribus mecies* (i. e. *metiens*), *medium ventrem sagitta pertundito.*

e) Zu den Antidotaria Bruxellensia (herausgegeben von Valentin Rose, Theodori Prisciani euporiston libri III).

Antidot. Brux. 19, S. 369, 4 f. Rose: *resinam autem et cetera cum reliquo oleo resoluta levi foco colabis.* Die Wendung *levi foco* findet sich in der Brüsseler Handschrift auch noch Antidot. Brux. 19, S. 369, 32; 21, S. 370, 15; 30, S. 372, 11; *foco levi* 38, S. 374, 3; 41, S. 375, 12 und *igni*

levi 70, S. 381, 4. An allen diesen Stellen hat Rose *levi* in *leni* geändert, weil in der Tat *leni foco* bezw. *igne* (gr. διὰ μαλακοῦ πυρός) das gewöhnliche ist. Immerhin muss das Verfahren Roses, die Überlieferung an nicht weniger als sieben Stellen zu korrigieren, die sich doch offenbar gegenseitig stützen, von vornherein Bedenken erregen. Dazu kommt, dass *levi igne* auch bei Marcellus Empiricus Kap. IX 96, S. 104, 1 ed. Helmr. und Kap. XXXVI 10, S. 368, 22 einstimmig überliefert ist (wobei allerdings auch Helmreich beidemal *leni* in den Text gesetzt hat), und schliesslich ist auch noch daran zu erinnern, dass bei Dioskurides I 30, 5 steht κούφῳ πυρί, wovon lat. *levi foco* oder *igne* die wörtliche Übersetzung bildet.

Basel. Max Niedermann.

MISZELLEN

Die Anrufung der Thetis

(Philostratus, Heroicus p. 325 Kayser ed. maior.)

Das Gedicht an die Echo im Heroicus ist von mir im metrischen Anhang zu Sophokles Trachinierinnen S. 178 der Neubearbeitung von Nauck-Schneidewins Ausgabe erläutert worden. Hier mögen nun einige Bemerkungen stehen, die eine poetische Anrufung der Thetis im Heroicus betreffen. Diese Dichtung hat Anspruch auf philologische Behandlung, auch wenn sie ein weitergehendes literarisches Interesse nicht hervorzurufen vermag. Die Überlieferung lautet, wie folgt:

Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία,
τὸν μέγαν ἔτεκες υἱόν,
Ἀχιλλέα, τοῦ θνατὰ μὲν ὅσον
φύσις ἤνεγκεν,
Τροία λάχε, σᾶς δ' ὅσον ἀθανάτου
γενεᾶς παῖς ἔσπασε, Πόντος ἔχει.
βαῖνε πρὸς αἰπὺν τόνδε κολωνὸν
μετ' Ἀχιλλέως ἔμπυρα
βαῖν' ἀδάκρυτος μετὰ Θεσσαλίας
Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία.

Unwesentliche Varianten sind beiseite geblieben; unwesentlich ist auch, dass ein guter Teil der Handschriften im 7. Vers βαῖν' ἐπ' αὐτὸν κολωνόν liest; das Versehen entstand, weil πρός im Kompendium geschrieben war, αἰπὺν für αὐτὸν genommen und ein zweites τον nach dem ersten überlesen wurde. Dem Gedanken nach liesse sich zuletzt alles halten. Philostratus erzählt uns, dass die Anrufung bei einem nächtlichen Opfer vorgetragen wurde, das die Thessaler am Grabmal des Achilleus in der Troas darbrachten. Soll die Göttin ἀδάκρυτος zum Grabhügel kommen, so werden wir an den Aberglauben erinnert, der das Weinen um einen Toten verbietet. βαῖνε μετὰ Θεσσαλίας dürfte zu verstehen sein wie βαῖνε μετὰ Θεσσαλῶν, ähnlich geziert heisst es bei Eusebius praep. ev. 3, 1, 6 λουτρὰ δὲ κομίζειν τὰς Τριτωνίδας νύμφας, αὐλοὺς δὲ καὶ κώμους τὴν Βοιωτίαν παρασχεῖν.

Die Schwierigkeiten des Gedichtes beginnen mit der Frage nach seiner metrischen Gestalt. Der erste, fünfte bis siebente, neunte und zehnte Vers sind anapästische Dimeter, und zweifellos richtig hat Kayser gesehen, dass der achte Vers, der in anapästischem Rhythmus kräftig anhebt, am Ende verstümmelt ist und zwar durch Überspringen des Auges zu einem gleichen Wort. Die Ergänzung βαΐνε θεά nach ἔμπυρα, die Kayser vorschlug, ist methodisch richtig gefunden und stellt den Dimeter her, wobei natürlich θεά an sich zweifelhaft bleiben muss. Der vierte Vers ist ein anapästischer Monometer, als solcher denkbar, wenn auch auffallend, da keine Sinnpause der markierten Gliederung entspricht. In Vers 3 fehlt im Anfang eine Kürze, sonst hätten wir auch dort einen Dimeter. Im ganzen ist klar, dass wir mit Anapästen zu tun haben, und von diesem Gesichtspunkt aus macht nun der zweite Vers grosse Beschwerden: τὸν μέγαν ἔτεκες υἱόν fällt in ganz ungewöhnlicher Weise aus dem Rhythmus heraus. Boissonade hat τέκες geschrieben und so einen Pherecrateus hergestellt, der mitten unter den Anapästen ein fremder Vogel ist, Kayser hat dann, um den Hauptgedanken, die Anrufung der Göttin, stärker herauszuheben, vor τὸν μέγαν ein Relativum (ἃ) eingeschoben und damit beinahe einen katalektischen anapästischen Dimeter gewonnen; leider steht ja noch μέγαν als Jambus in der Reihe. Zu einem befriedigenden Ergebnis können diese Versuche nicht führen.

Den richtigen Weg hat Bergk eingeschlagen, der bemerkte (P. L. G. III 687), dass sich der vierte Vers φύσις ἤνεγκεν zu einem vollen anapästischen Dimeter auffüllen lässt, wenn man die Schlussworte der vorangehenden Reihe θνατὰ μὲν ὅσον in ihn einbezieht. Dass dies Verfahren guten Grund hat, erkennt ein Philologe an dem nunmehr lebhaft hervortretenden Kontrast zwischen θνατὰ und ἀθανάτου, der durchaus den Eindruck von Absicht macht:

θνατὰ μὲν ὅσον φύσις ἤνεγκεν,
Τροία λάχε, σᾶς δ' ὅσον ἀθανάτου
γενεᾶς παῖς ἔσπασε, Πόντος ἔχει.

Das Ergebnis der einfachen Umstellung ist aber, dass das ganze Gedicht bis auf die Worte τὸν μέγαν ἔτεκες υἱὸν Ἀχιλλέα, τοῦ sich nunmehr als aus anapästischen Dimetern bestehend erweist, und in τέκες υἱὸν Ἀχιλλέα, τοῦ lässt sich doch auch der anapästische Tonfall nicht verkennen. Auch hier ist ein Dimeter gewonnen, wenn man in den Worten τὸν μέγαν ἔτεκες den Artikel fallen lässt und aus ἔτεκες ein ἃ τέκες macht, womit gleichzeitig dem Gedanken (den bereits Kayser zutreffend beurteilt hatte) diejenige Fügung gegeben ist, die er braucht. Ich lasse das Gedicht in der Gestalt, die wir ihm gegeben haben, noch einmal folgen:

Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία,
μέγαν ἃ τέκες υἱὸν Ἀχιλλέα, τοῦ
θνατὰ μὲν ὅσον φύσις ἤνεγκεν,
Τροία λάχε, σᾶς δ' ὅσον ἀθανάτου
γενεᾶς παῖς ἔσπασε, Πόντος ἔχει,
βαῖνε πρὸς αἰπὺν τόνδε κολωνὸν
μετ' Ἀχιλλέως ἔμπυρα, ⟨βαῖνε, θεά,⟩
βαῖν' ἀδάκρυτος μετὰ Θεσσαλίας,
Θέτι κυανέα, Θέτι Πηλεία.

Ob wir in Ἀχιλλέα (Vs. 2) Kürze des α oder Synizese wie in Ἀχιλλέως (Vs. 7) anzunehmen haben, mag dahingestellt bleiben. Das Relativ (τοῦ) erscheint genau so am Versende in dem jungen Hymnus auf Telesphoros, Kaibel Epigr. gr. 1027, 25 νέον ἔρνος ἔχων σε, Τελεσφόρε, τὸν κτλ. Die einzelnen στίχοι sind bald normal geteilt, bald (in 5 und 7) durch Einschnitt vor der zweiten oder dritten Hebung, was merkwürdig anmutet, im zweiten Vers wird man (einer Beobachtung Hermanns entsprechend) die Zäsur nach υἱὸν ansetzen. Das ganze Gedicht ist streng als eine einzige Periode gebaut, demnach ist keine Rücksicht darauf genommen, dass Gedankenabschluss und Versschluss zusammenfallen. Aber ungewöhnlich ist wieder, dass eine Katalexis am Schlusse der Periode vermisst wird; dass sie nämlich abgeschlossen ist, macht die Wiederholung des Anfangsverses klar.

Es ist sehr zweifelhaft, ob ein Brauch der Thessaler, am Grabe Achills in der Troas zu opfern, bis in die Zeit des Philostratus fortgedauert hat. Jedenfalls macht das Gedicht einen wenig altertümlichen Eindruck; so hat man in alter Zeit kaum den Zug zu einem Grabe mit einer derartig hüpfenden Weise inauguriert. Wie die Prozessionsanapäste der klassischen Jahrhunderte klangen, dafür liefern die Nachbildungen des Euripides mit ihren schweren Spondeen ein Zeugnis. Und wie abgeschmackt ist die Vorstellung, dass etwa im fünften Jahrhundert vor Christus ein Grieche zu dem Grabhügel eines Heros mit der Erklärung gezogen sei, sein unsterblicher Teil sei anderswo. Man denke sich Orest am Grabe Agamemnons! Besteht das Gedicht aus neun Versen, so ist anzunehmen, dass dem Verfasser die Bedeutung der Neunzahl im Totenkult bekannt war. Eine technische Übereinstimmung mit einem attischen Hymnus des 2./3. Jahrh. n. Chr. ist oben angemerkt, und die Erscheinung, dass Zäsur vor der zweiten Hebung eintritt und davor eine lange Silbe steht, kehrt wieder in dem anapästischen Hymnus auf Apollon bei Porphyrius de antro nymph. 8 S. 61 Nauck (Vs. 2). Es sind also alles wohl Erzeugnisse derselben Epoche.

Wien. L. Radermacher.

Zum Brief Flinders Petrie I 30,1 = Witkowski, Epistulae privatae graecae 1

Der Schluss des Briefes lautet . . τον ὄντα ἐν Μέμφει ἀρρωστοῦντα καὶ τ[. . . . . | ἐν τ]ῶι Ἀσκληπιείωι, wozu Witkowski bemerkt καὶ τ video, neque igitur θ[εραπευόμενον neque κ[είμενον fuit, vix τ[ηρούμενον. Danach dürfte mit der Ergänzung καὶ τ[ημελούμενον |ἐν τ]ῶι Ἀσκληπιείωι das Rechte wohl getroffen sein. Ich füge gleich die Stelle hinzu, die auf diese Ergänzung führt, weil sie einesteils die Anwendung des Wortes illustriert und zweitens zeigt, dass τημελέω der Umgangssprache angehört. Es ist ein Satz der historia Lausiaca, aus der Erzählung vom Mönch Stephanus, Cap. XXIV S. 78, 2 Butler: κατελάβομεν αὐτὸν ἀρρωστίᾳ τοιαύτῃ περιπεσόντα .... ὃν εὕρομεν τημελούμενον ὑπὸ ἰατροῦ τινος. Der Zufall will, dass auch ἀρρωστοῦντα hier seine Entsprechung findet. τημελέω ist danach nicht nur poetisch, und wenn es bei Plutarch und Sextus Empiricus begegnet, keinesfalls als Entlehnung aus der Dichtersprache zu betrachten.

Wien. L. Radermacher.

Nachträge zur 'Attischen Tragödie'

Meine 'Attische Tragödie als Bild- und Bühnenkunst', die sich zu Bonner Lehre bekennt und ihrer hoffentlich auch nicht unwürdig befunden wird, darf wohl an dieser Stelle von einigen Flecken gesäubert werden. Vermeintliches Licht blendete mehr als einmal besseres Wissen, wo ich jetzt das Richtige geben zu können mich getraue. Die Stellen folgen sich hier wie dort, im Anhang II S. 650 ff.

Alkestis 71 δοξάσας ist verdruckt für δράσας.

Andr. 1032 für ἐγγύθεν besser noch ἀγχόθεν.

Bakch. 1006

χαίρω θηρεύουσα τάδ' ἕτερα μεγάλα
φανερὰ, τῶν ἀεὶ ἐπὶ τὰ καλὰ βίος, Ἥμαρ κτλ.

mit Änderung nur eines Buchstaben; τῶν als Relativ: *magna manifesta haece quorum ad pulcra semper vita, scilicet* etc.

Bakch. 1384 fiel μιαρὸς nach Κιθαιρών aus

Elek. 538 ἔτ',' nicht ἂν; 641 παρέσται (Druckfehler).

Hel. 297 καὶ τὸ κῶμ' ἐστιν πικρόν, vgl. Il XIV 359, Od. XVIII 201 mit 199. Ferner 1197, nicht 17; 1372, nicht 76.

Jon 286, nicht 206; 356, nicht 556.

I. Aul. 627 καθεῖσον scheint durch Od. 7, 163 geschützt. 970 f. φόνον . . . . αἵματος.

I. Taur. 189 ff. ⟨ἄσσει⟩ . . . πταναῖς . . . ⟨εὖτ'⟩ . . . ἱερᾶς . .

I. Taur. 258, das überlieferte ὅπου gehörte zu 260; 466 wohl Αἰδοῦς. 576 γονεῖς Schreibversehen. 966, nicht 960; 1023 δυναίσθην kommt dem Überlieferten näher.

Med. 837 ἡδυπνόους αὔρας sah ich mit Kirchhoff als interpoliert an. 818, nicht 868 προσάγων Schreibversehen, nicht Änderung.

Schutzfleh. 532 ἐς τὸ σῶν, nicht 'das Ganze' allgemein gesagt, sondern 'das (noch) Heile' im Gegensatz zu dessen vorher erwähnter Zerstörung. Wenn dies richtig ist, beweist es auch, dass die Verse in diesen Zusammenhang gehören.

Schutzfleh. 1073, nicht 70; dann 1089 fett.

Troer. 356 blieb am Schlusse Λοξίᾳ weg.

Troer. 1223 f. φίλον σάκος, | θάπτῃ γὰρ οὐ θανοῦσα σὺν νεκρῷ, στέφου, | κτλ. Die vorangeschobene Begründung ist hier besonders berechtigt, weil die gesehene Bekränzung selbst schon bei der Anrede vor sich geht.

Berlin-Halensee. E. Petersen.

Aus einer alten Ausgabe von Seneca de moribus

Magnus Hundt ist als der erste, welcher ein medizinisches Werk mit anatomischen Abbildungen versehen drucken liess, bekannt, und einer seiner Nachfolger, Joh. Zacharias Platner, hat sein Verdienst in dieser, aber freilich auch nur in dieser Beziehung in einem akademischen Programm de M. Hundt tabularum anatomicarum ut videtur auctore, Lipsiae 1734 gewürdigt, das man am bequemsten in dem Abdruck im zweiten Bande von Platners Opuscula (1749) p. 35—48 liest. Er war, wie man das früher bei Medizinern häufiger fand, sehr vielseitig interessiert, auch, wie später seine Landsmänner Janus Cornarius[1] und Thomas Reinesius, für das Altertum. So hat er im Jahre 1499 in Leipzig eine Ausgabe von Seneca de moribus veranstaltet, die deswegen unser Interesse erregt, weil sie ein grosses Stück, das in allen modernen Ausgaben fehlt, enthält[2].

Da L. Hain den Druck, den er Nr. 14650 seines Repertoriums erwähnt, nicht selbst gesehen hat und es nur noch wenige Exemplare gibt[3], so gebe ich zunächst eine Beschreibung desselben:

[1] Vgl. die Biographie von Otto Clemen, Neues Archiv f. Sächsische Geschichte XXXIII (1912) S. 36—76 mit meinem Nachtrag ebenda XXXIV (1913) S. 163 f.

[2] Ich habe diese Ausgabe mir näher angesehen, weil sie in demselben Sammelband Opera et Epistolae q. 37 der Buderschen Bibliothek sich findet, in dem ich handschriftlich Lorenzo Vallas Übersetzung von Fabeln des Aesop gefunden hatte, es ist eine Nachschrift des Erfurter Druckes von 1500 (die Behauptungen von Otto Tacke Rhein. Mus. LXVII (1912) p. 282 sind ganz irrig); vgl. darüber: Aesopus graecus per Laurentium Vallensem traductus, Erffurdiae 1500 im Münchener Museum f. Philol. des M.-A. u. d. Renaissance II (1914) p. 222—229 und Lorenzo Vallas Aesopübersetzung, daselbst III (1914) p. 239—278.

[3] ZB. in der Stadtbibliothek Leipzig und der Universitäts-

Liber de moribus humanae vitae cum epistula Marsilii Ficini de officiis. Liptzk, Jacobus Thanner Herbipolensis. 1499. 6 Blatt 4°, wovon 6ᵛ leer, zu 34 Zeilen; 2 Typen.

Fol. 1ʳ. Senece Cordubenſis || Moralissimi Liber de || Moribus humane vite Cū Epistola Mar || filij ficini de officijs cuilibet neceſſaria || Distichon. Ad lectorem || Humane mores qui vult cognoſcere vite || Corduba que docuit perlegat affidue ||

fol. 1ᵛ Z. 1: &. Magnus Hundt parthenopolitan' — — — | — — — Diſcretis et Studi||oſis Iohanni ⁊ Paulo de bretenbach germanis Artiū libera||lium ſcholaribus ſuis fautoribus Salutem et omne bonum || — — —

Z. 30. — — — Datū ex bur||ſa ſaxonū in florentiſſimo ſtudio liptzeñ quinto et decimo ka||lendas maij nonogeſmo [sic!] nono ||

fol. 2ʳ. Z. 1: Mortem qui moriens vicifci [sic!] christe redemptor || Viuendi doceas mores feruare beatos || || || Lucij Annei. Senece Cordubenſis liber de Moribus In q° || Notabiliter et Eleganter humane vite mores Enarrat || | [O]mne peccatū actio est. — — —

fol. 4ᵛ. Z. 27: rit vitiū est. Nihil facias qd' feciſſe peniteat || Thelos

fol. 5ʳ. Z. 1: De officijs || ⁊ Marſilius ficinus Cherubino quarqualio viro doctiſſi|| mo SD ||

fol. 6ʳ. Z. 20: Finis || || Impressum Liptzk per Iacobū || Thanner. Herbipolenſsem. Anno || ſalutis nostre. 1. 4. 9. 9. ||

Darunter das Druckerzeichen Thanners.

Diese Ausgabe widmete Hundt zwei edlen Leipziger Studenten, die später selbst Zierden der Universität wurden: Johann und Paul von Breitenbach[1]:

Magnus hundt parthenopolitanus[2] inter ceteros artium et philosophie professores liptzenses infimus Discretis et Studiosis Iohanni et Paulo de bretenbach germanis Artium liberalium scholaribus suis fautoribus Salutem et omne bonum. . . .

senece cordubensis moralissimi librum de humane vite moribus denuo emendatum et impressum cum Epistola Marsilii ficini de officiis Ad vos transcribere decrevi quatenus viri parentis viri in utroque iure. Non minus docti quam famosissimi vestigia facilius imitari ac praeceptis disertissimi pedagogi Artiummagri [= magistri] obedire possetis . . .

Datum ex bursa saxonum in florentissimo studio liptzeñ quinto et decimo kalendas maii nongeſmo nono[3].

bibliothek Leipzig, vgl Otto Günther, Die Wiegendrucke der Leipziger Sammlungen . . . (1909) p. 88 no. 1586; Universitätsbibliothek Jena s. Münch. Mus. II (1914) p. 222—223.

[1] Vgl. E. Friedberg, Das Collegium Iuridicum (1882).

[2] H. war 1449 in Magdeburg geboren, 1512 wurde er Domherr in Meissen; † 1519.

[3] Ich habe nur das wichtigste aus diesem Widmungsschreiben (= fol. 1ᵛ) wiedergegeben.

Leider hat der Herausgeber nichts über die von ihm zugrunde gelegte Ausgabe bemerkt; dass er seinen Druck nicht nach einer Handschrift besorgt hat, darf man aus dem Schweigen darüber schliessen, von den mir zugänglich gewordenen Seneca-Incunabeln ist keine Vorlage für Hundt gewesen.

Nach dem Widmungsschreiben folgt fol. 2^r—4^r Seneca de moribus, wie wir ihn in Haases Ausgabe III 462—467 lesen, mit geringen Abweichungen und Zusätzen[1], wie man sie in jungen Hss. und alten Drucken dieser im Mittelalter sehr eifrig gelesenen Seneca-Sentenzen sehr häufig findet; so hat, um auf weitere Beispiele hinzuweisen, die bei Hain no. 14660 verzeichnete Ausgabe von de remediis fortuitorum viele ähnliche Zusätze, ebenso die Jenaer Hs. der formula honestae vitae. Aber nach diesem bekannten Stück geht es ohne eine Andeutung, dass etwas neues käme, so weiter:

[fol. 4 recto] 146 Stateram ne transileas id est ne pretergrediaris iusticiam | 147 Ignem gladio ne cōfodias quod est erratum et tumidū animū verbis maledicte ne lacessas 148 Coronā minime carpendā esse. hoc est leges vrbis esse conseruandas | 149 Cor non esse comedendū id est merorē de animo pijcias | 150 Cum pfectus fueris retro ne respicias hoc est tēdens in bonū ne deficias | 151 per viam publicā ne ambules qd' est multorū ne sis sequutor | 152 hydrum[2] in domo ne suscipias id || [fol. 4 verso] est gariulosos ? verbosos homines sub eodem tecto non esse habendos | 153 Oneratis onus esse supponendū. non cōicantibus deponendū qd' est ad virtutem tendentibus augenda praecepta Et tradentes se ocio relinquendos. | 154 Seueritas iuditiorum patrona est discipline. | 155 Amica rerum humana cum benivolencia est concordia 156 Egestissima vita eternam petit calamitatem 157 Melior est mors q3 vita amara Et requies eterna q3 laguor perseuerans 158 Nemo alieno peccato punitur. Nec iusticia alterius coronatur 159 Ciborū cōcupiscentie animorum sunt detrimenta 160 Quāto magis corporis venter impletur tātomagis anima minoratur | 161 omis salubritas viscerū temperancia et ciborū est continēcia Nullā enim patitur infirmitatem, qui diligit parcitatē | 162 parcitas ciborū repulsio est peccatorum 163 Ebrietas corporis insania est mentis 164 Nihil habet in colume qui perdit mentem |

[1] ZB. 20: Servandus ergo est omni diligentia rarus inventus amicus est enim alter ego; 22 ist doppelt vorhanden, das zweite Mal in verstümmelter Form: Quid interest quod non habeas; in 26: faciet iniuria: multos faciet invidia; in 41: Non enim quod merearis sed quod solent loquantur. Kleine Abweichungen bietet jeder 3. oder 4. Satz.

[2] [Zu 152]. Es muss natürlich heissen hirundinem, wie auch cod. Paris. lat. 10318 (p. 18 Wölfflin) und 16590 (p. 228 Haurèau) steht; Belege bei Fr. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin 1905 p. 32—33.

165 Multis peccatorū vinculis captiuatur qui vino plurimo iebriatur 166 Nullo potest peccato resistere qui se non potest gubernare 167 homo crapulosus seruus est omniū vitiorū 168 Nullū potest vincere qui mente raptus est 169 Illi tantū placere stude cui displicet qd' omnib' placet. 170 Adulatores vt inimicos caue 171 corrumpunt ficte laudibus leues animas Et male credentibus blandum crimen infigunt | beata mens que perfecte vincit hoc vitiū Et que nō decipit nec decipitur 172 Nunqȝ aliud corde teneam[9] et aliud ore proferamus Quicquid pudet ore dicere pudet etiam cogitari 173 Optim' est in omibus modus laudabilisqȝ mēsura 174 Nihil prodest facienda didicisse Nec facere in bonis rebus quicquid modū exesserit vitiū est | 175 Nihil facias qd' fecisse peniteat

Thelos.

Hiervon sind v. 146—153 eine Übersetzung der pythagoreischen Symbola und als solche 1878 von Eduard Wölfflin aus einer anderen Fortsetzung von de moribus herausgegeben[1], nur irrte W. darin, dass er der erste zu sein glaubte, der die Symbola in dieser Form[2] — eine andere steht bekanntlich bei Hieronymus adv. Ruf. III p. 469 — edierte[3]; der ganze in Hundts Ausgabe vorhandene Traktat de moribus ist im Paris. lat. 16590 erhalten und von B. Hauréau, Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale XXXIII 1 (1890) p. 227/228 als ein fragment jusq'à ce jour inédit fast 400 Jahre nach der ersten Ausgabe herausgegeben worden; die Abweichungen von unserem Druck sind sehr gering, trotzdem schien mir nicht überflüssig, aus diesem seltenen Druck noch einmal die in den Ausgaben fehlenden Sätze zu reproduzieren: nicht nur der Boden Ägyptens, nicht nur die Handschriftenschätze unserer Bibliotheken, auch die alten Drucke bergen unbekannte Schätze, die der kundigen Hand harren, die sie wieder an das Licht holt.

Hauréau hat sich l. c. p. 228—233 über die Herkunft dieses Fragmentes verbreitet, ich begnüge mich darauf hinzuweisen, dass Symbola in sehr ähnlicher Gestalt bereits bei Gualtherus Burley, de vita et moribus philosophorum p. 74 Knust[4] stehen und dass v. 157 = Liber Ecclesiastici XXX 17 (der Vulgata) ist. — Dass Wölfflin und Hauréau Hundts Ausgabe nicht kannten, ist nicht zu verwundern, bedenklicher schon mag vielleicht mancher es empfinden, dass die Männer, welche zuerst eine kritische Ausgabe des Seneca zu machen

[1] Senecae Monita et eiusdem morientis extremae voces . . . primus ed. Ed. W.; Progr. Erlangen 1878.

[2] Wölfflins Publikation hat V. Rose in seiner letzten Ausgabe der aristotelischen Fragmente (1886) p. 160 zu erwähnen vergessen.

[3] Zur Benutzung der Symbola H. Diels, Vorsokratiker I[2] p. 281.

[4] Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart Bd. 177 (1886).

versuchten, sich so wenig um die alten Drucke gekümmert haben, 'was aber', mit Lessings Worten aus dem ersten Beitrag Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolffenbüttel[1] zu schliessen, 'jenen Gelehrten nicht zu verübeln stehet, das würde einem Bibliothekar, der eine so einzige Merkwürdigkeit unter seinem Beschlusse hat, sehr zu verdenken seyn. Denn von diesem verlangt man sogar, dass er gelegentlich Meldung davon thue, wenn man ihm anders zutrauen soll, dass er das, was er bewachet, auch kenne'.

Jena. T. O. Achelis.

Lückenbüsser

21. Während die Wiederkehr der von Aelian (n. a. 9, 33) dem Hippys nacherzählten Wundergeschichte unter den inschriftlichen ἰάματα von Epidauros (IG IV 952, 10 ff.) sogleich allgemeine Aufmerksamkeit erregt und seither zu mancherlei Erörterungen Anlass gegeben hat (zuletzt bei Weinreich Antike Heilungswunder 1909 S. 81 ff.), ist ein nicht unähnliches Zusammentreffen, wie es scheint, bisher unbemerkt oder doch unbeachtet geblieben. In den Pseudaristotelischen θαυμάσια ἀκούσματα heisst es K. 137 S. 844 a 35 ff.: ἐν τῇ Πηδασίᾳ τῆς Καρίας θυσία τῷ Διὶ συντελεῖται, ἐν ᾗ πέμπουσιν αἶγά τινα, περὶ ἣν θαυμαστόν τί φασι γίγνεσθαι. βαδίζουσα γὰρ ἐκ Πηδάσων σταδίους ἑβδομήκοντα δι' ὄχλου πολλοῦ τοῦ θεωροῦντος οὔτε διαταράττεται κατὰ τὴν πορείαν οὔτ' ἐκτρέπεται τοῦ τὴν ἱερωσύνην ἔχοντος. Gleichartiges liest man in den ἱστορίαι θαυμάσιαι des Apollonios K. 13: . . . ἐν τῷ κατὰ τόπους μυθικῷ· [so Keller rer. nat. scr. gr. m. S. 47 mit der Anmerkung 'fort. excidit Φύλαρχος'; es fehlt aber nicht nur der Name des Gewährsmannes — um von der haltlosen Vermutung über diesen ganz zu schweigen — sondern auch das den Satz regierende verbum dicendi, überdies kann der Titel des zitierten Werkes doch wohl nur τὰ κ. τ. μυθικά gelautet haben, wie die analogen Werke des Neanthes (Plutarch qu. conv. I 10, 2 S. 626 b) und Akestorides (Phot. bibl. S. 146 a 15 ff.) und das von Ptolemaios Chennos (Phot. bibl. S. 150 b 4) einem Antiochos zugeschriebene τὰ κατὰ πόλιν μυθικά betitelt werden; es wird also zu schreiben sein ⟨. . . λέγει⟩ ἐν τῷ ⟨Buchzahl τῶν⟩ κατὰ τόπους μυθικῶν oder ⟨. . . λέγει⟩ ἐν τοῖς κατὰ τόπον μυθικοῖς] ἐν Ἁλικαρνασσῷ θυσίας τινὸς τῷ Διὶ τῷ Ἀσκραίῳ συντελουμένης ἀγέλην αἰγῶν ἄγεσθαι πρὸ τοῦ ἱεροῦ καὶ ἵστασθαι· τῶν δὲ κατευχῶν (vgl. v. Wilamowitz Sappho

[1] Schriften XI 326 Lachmann-Muncker[3]. — Bickels grosse Arbeit war, als ich diese Zeilen schrieb, noch nicht erschienen, jetzt sie zu lesen hindert mich das Kriegshandwerk.

u. Simonides S. 152, 3) συντελεσθεισῶν προβαίνειν μίαν αἶγα ὑπὸ μηδενὸς ἀγομένην καὶ προσέρχεσθαι τῷ βωμῷ, τὸν δὲ ἱερέα λαβόμενον αὐτῆς καλλιερεῖν. Was hier als ein in zwei verschiedenen Zeuskulten Kariens sich regelmässig wiederholendes θαυμάσιον von Ziegen erzählt wird, berichtet eine aus dem Heiligtum des Zeus Panamaros bei dem karischen Stratonikeia stammende Inschrift (BCH XXVIII 1904 S. 21 f. Nr. 1 B Z. 15 ff.) zu Ehren des Priesters Diomedes als einmaliges Wunder von einem Rinde: ἐ[πι]διξαμένου τοῦ θεοῦ ἐνέργιαν φαν[ε]ρωτάτην καὶ διὰ τοῦ ἀνιμένου βοὸς πρὸς εὐσέβιαν τοῦ ἱερέως, ὅστις πρῶτον ἐλθὼν τότε ἰς τὴν πόλιν ἐν τῇ ἀγομένῃ πομπῇ ὡδήγησεν τὸν ἱερέα ἰς τὸ βουλευτήριον καὶ μετὰ τὰς θυσίας εὐθὺς ἐχωρίσθη. Man sieht, das Mirakel des allein, will sagen von der Gottheit geleitet, den Weg findenden Tieres ist in Karien Jahrhunderte lang im Schwange gewesen.

22. Von den zahlreichen Ehreninschriften für Priester, die im Heiligtum des Zeus Panamaros gefunden sind, ist eine in metrischer Form abgefasst, BCH XI 1887 S. 387 f. Nr. 4. Sie preist die Verdienste des Tib. Flavius Jason, desselben Mannes, dem die prosaische Ehreninschrift ebenda S. 383 ff. Nr. 3 gilt, und verhält sich zu dieser ähnlich wie etwa die Verse zu der Prosa auf dem Stein von Delos IG XI 4 Nr. 1299:

Ἐξ Ζακόρων Ζάκορος φιλότειμός τε ἐκ φιλοτείμων,
Αἰνείου μεγάλου καὶ Παυλείνης φίλος υἱός,
Ζηνὶ Πανημερίῳ ὑπάτῳ μεγάθυμος Ἰάσων
Ἄμμια Πυθιανῇ περικαλλεῖ τῇ συνομεύνῳ
Ἑπτὰ ἔτη φιλότειμα Κομύρια θύματ' ἔρεξεν,
Δαῖτας ἴσας παρέχων Ζηνὸς βουλαίσιν Ἰάσων
Σὺμ φιλίῃ τήθῃ καὶ μητέρι καὶ συνομαίμῳ,
Μητέρι Παυλείνῃ καὶ Μαμάλῳ εὔφρονι τήθῃ
Θεοφάνει τε κασιγνήτωι Ζακόρῳ τὸ πρὶν ἀγνῶι,
Δῶκεν ἑῇ πάτρᾳ δηνάρια μύρια Ἰάσων,
Ἄξια προγόνων ἠδὲ γένους τελῶν τὰ πάντα.

Dazu bemerken die Herausgeber, Deschamps und Cousin, 'cette inscription métrique est d'une poésie contestable et d'une facture pénible'. Förderlicher als dies Geschmacksurteil wäre jedenfalls ein Hinweis auf die eigenartige Erscheinung gewesen, dass das hexametrische Epigramm durch einen regelrechten Sotadeus abgeschlossen wird. Der Vers ist also dem, was Crönert Rh. Mus. 64 (1909) S. 446, 3 angeführt hat, hinzuzufügen.

Bonn. A. Brinkmann.

Verantwortlicher Redakteur: Karl Reinhardt in Bonn
(7. April 1916).

DIE ATTISCHE STEUERVERFASSUNG UND DAS ATTISCHE VOLKSVERMÖGEN

Aus dem Schatze messenischer Inschriften, der jetzt in dem von Kolbe herausgegebenen ersten Teile des fünften Bands der Inscriptiones Graecae zu bequemer Benutzung bereit gestellt ist, beansprucht ganz besonderes Interesse die Urkunde n. 1333, die die Abrechnung über eine von der Stadt Messene um die Wende des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr. erhobene εἰσφορὰ ὀκτώβολος, eine Vermögenssteuer von 8 Obolen auf die Mine enthält. Sie verzeichnet die Schätzung (τιμασία) der Vermögenssummen der Steuerpflichtigen nach den fünf Bürgerphylen und den sonstigen Verbänden und Gruppen mit den vorgenommenen Berichtigungen (παρατιμασίαι) und Abzügen, nach denen sich ein Gesamtvermögen der Einwohnerschaft von etwas über 1242 Talenten ergibt. Danach wird das Steuersoll auf 99 365$^1/_3$ Denare = Drachmen beziffert, von denen etwa 84 Prozent bereits bezahlt sind, während die verbliebenen Restbeträge wieder nach Phylen und Gruppen aufgeführt werden. In erschöpfender Weise ist die wichtige Inschrift samt den mit ihr in engem Zusammenhange stehenden Beschlüssen der Synedroi und des Demos von Messene zu Ehren des Aristokles (I. G. V 1 n. 1332) von Wilhelm in den Jahresheften des österreichischen archäologischen Instituts 1914 erläutert worden, dem ich in der zeitlichen Ansetzung folge. Auch auf die hohe Bedeutung hat Wilhelm sofort hingewiesen, die die neue Urkunde für die Beurteilung der bekannten Stelle des Polybios II 62 und ihrer Angabe über die Höhe des attischen Volksvermögens besitzt. Sie kommt um so mehr zur rechten Stunde, als gerade das letzte Jahrzehnt eine Reihe von Arbeiten über die attische Eisphora und die Symmorienordnung gebracht hat, die die auf beide bezüglichen Fragen

in keiner Weise gefördert haben. Ihnen gegenüber habe ich im wesentlichen die Auffassungen, die ich früher in der für ein Handbuch gebotenen Kürze dargelegt habe, nur näher auszuführen und weiter zu begründen.

Über eine Schätzung des attischen Volksvermögens im Jahre Ol. 100, 3. 378/7 macht Polybios aaO. die genaue Angabe τίς οὐχ ὑπὲρ Ἀθηναίων ἱστόρηκε — ὅτι κρίναντες ἀπὸ τῆς ἀξίας ποιεῖσθαι τὰς εἰς τὸν πόλεμον εἰσφορὰς ἐτιμήσαντο τήν τε χώραν τὴν Ἀττικὴν ἅπασαν καὶ τὰς οἰκίας, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν λοιπὴν οὐσίαν· ἀλλ' ὅμως τὸ σύμπαν τίμημα τῆς ἀξίας ἐνέλιπε τῶν ἑξακισχιλίων διακοσίοις καὶ πεντήκοντα ταλάντοις. Auf 6000 Talente beziffert τὸ τῆς χώρας τίμημα Demosthenes in der 24 Jahre später geschriebenen Symmorienrede § 30 und 19, und ebenso Philochoros bei Harpokrat. u. ὅτι ἑξακισχίλιοι, unsicher für welchen Zeitpunkt. Ob man die letztere Ziffer als runde Zahl oder als ungefähren Durchschnittsbetrag jener Jahre ansehn will, macht wenig aus[1]. Doch spricht für die letztere Auffassung, dass die nach Aristoteles Politik V 7 S. 1308[b] in den griechischen Staaten übliche regelmässige Erneuerung des Schätzungsverfahrens durch Suidas u. ἀνασύνταξις auch für Athen bezeugt zu werden scheint. Nicht weiter in Frage aber kann die Deutung kommen, die Rodbertus und Wachsmuth den Worten des Polybios gaben, nicht den Gesamtwert des Volksvermögens von Attika stellten die 5750 Talente des σύμπαν τίμημα dar, für den sie viel zu niedrig erschienen, sondern das Gesamteinkommen seiner Einwohnerschaft. Dass dies Verständnis der Stelle mit ihrem Zusammenhang wie mit ihrem Wortlaut unvereinbar ist und auch in den Äusserungen des Demosthenes keine Stütze findet, habe ich schon vor Jahren in Fleckeisens Jahrbüchern CXVII (1878) S. 289 ff. gezeigt. Mit ungleich grösserem Gewicht war schon lange zuvor von der gleichen Voraussetzung aus von Böckh Staatshaushalt I[3] S. 578 ff. eine andere Ansicht vom Wesen des τίμημα geltend gemacht worden, die lange Zeit fast unbestritten geblieben ist und auch nachdem zuerst Beloch Hermes XX (1885) S. 237 ff. XXII S. 371 ff. entschiedenen Widerspruch erhoben hatte, immer wieder und noch zuletzt wenigstens in der Hauptsache bei Cavaignac Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte IX (1911) S. 1 ff.

[1] Noch anders, aber unrichtig Böckh Kleine Schriften V S. 428.

und bei Stahl in diesem Museum LXVII (1912) S. 391 ff. 638 f. Vertretung gefunden hat. Nicht das gesamte eingeschätzte Vermögen der Steuerpflichtigen bezeichne auch bei Demosthenes und sonst überall das τίμημα, sondern nur den zum Zweck der Besteuerung eingeschätzten Vermögensteil, der bei grösseren Vermögen höher, bei geringeren niedriger bemessen worden sei; also das Steuerkapital, von dem im Bedürfnisfalle bei Allen der gleiche Prozentsatz eingehoben werden konnte, ohne dass die Eisphora den Charakter einer Progressivsteuer verlor.

Es liegt auf der Hand, dass mit dieser Auffassung dem Polybios ein grobes Missverständnis zur Last gelegt wird, das um so auffälliger wäre, als er sich auf die Notorietät der von ihm berichteten Tatsache bezieht. Nicht minder aber setzt sie sich, wie ich schon früher ausgesprochen habe, mit dem attischen Sprachgebrauche in Widerspruch. Jeder Steuerpflichtige hat sein Vermögen selbst einzuschätzen, τιμᾶσθαι; der Schätzungsbetrag, mit dem er danach von den διαγραφεῖς in das διάγραμμα der Symmorie oder vor der Reform im Jahr des Nausinikos von den ἐπιγραφεῖς in die von ihnen geführte Steuerrolle eingetragen wird[1], ist sein τίμημα. So besonders deutlich Lysias XIX 48 διακοσίων ταλάντων ἐτιμήσατο τὰ αὑτοῦ ὁ πάππος (des Kallias)· τὸ τούτου τοίνυν τίμημα οὐδὲ δυοῖν ταλάντοιν ἐστί, und Isaios VII (aus dem Jahr 354/3) 39 Προνάπης ἀπεγράψατο τίμημα μικρόν, ὡς δ' ἱππάδα τελῶν ἄρχειν ἠξίου τὰς ἀρχάς. Ebenso auch unzweifelhaft (trotz Stahl S. 403 A. 3) Platon bei seiner interessanten Scheidung zwischen Vermögens- und Einkommensteuer in den Gesetzen XII S. 955 D χρημάτων εἰσφορᾶς πέρι τῷ κοινῷ τετιμῆσθαι μὲν ἕκαστον τὴν οὐσίαν ἕνεκα πολλῶν χρεὼν καὶ τὴν ἐπέτειον ἐπικαρπίαν ἐν γράμμασιν ἀποφέρειν ἀγρονόμοις φυλέταις, ὅπως ἂν δυοῖν οὔσαιν ταῖν εἰσφοραῖν, ὁποτέρᾳ τὸ δημόσιον ἂν χρῆσθαι βούληται, χρῆται κατ' ἐνιαυτὸν ἕκαστον βουλευομένων, ἐάν τε τοῦ τιμήματος ὅλου μέρει ἐάν τε τῆς γενομένης ἐπ' ἐνιαυτὸν ἑκάστοτε προσόδου. Nicht anders Aristoteles an zahlreichen Stellen der Politik und in der Schrift vom Staate der Athener 4[2]. Danach werden in dem von Aristoteles St. d. A. 39 a. E. mitgeteilten

[1] Attisches Recht S. 118.

[2] An meiner Att. R. S. 16 begründeten Ansicht, dass das Kapitel über die drakontische Verfassung ein späterer Zusatz des Aristoteles selbst ist, muss ich entschieden festhalten.

Volksbeschluss des Jahres Ol. 94, 3. 402/1 als οἱ τὰ τιμήματα παρεχόμενοι die bezeichnet deren Vermögen in eine der drei oberen Vermögensklassen eingeschätzt ist, an deren Mitgliedschaft die volle Ausübung aller bürgerlichen Rechte gebunden war. Nirgends aber bedeutet τίμημα in den attischen und wohl auch in den sonstigen griechischen Urkunden[1] einen blossen Teilbetrag des eingeschätzten Vermögens. Auch nicht in dem Pachtvertrag zwischen den Kytheriern und Eukrates über ein den ersteren zugehöriges Fabrikgrundstück I. G. II n. 1058 (Sylloge[2] n. 834), den Fränkel Hermes XVIII (1883) S. 314 ff. und Anm. zu Böckh Sth. S. 121* f. als Beweis für die Richtigkeit von Böckhs Auffassung geltend machen zu dürfen meint. Denn wenn in ihm für den Fall einer Steuerausschreibung bestimmt wird εἰσφέρειν Εὐκράτην κατὰ τὸ τίμημα καθ' ἑπτὰ μνᾶς, so kann der Sinn dieser Worte kein anderer sein, als in der analogen Formel eines anderen Pachtvertrags n. 1059 (Syll. n. 534) ἐάν τις εἰσφορὰ γίγνηται ἀπὸ τῶν χωρίων τοῦ τιμήματος, und wird man καθ' ἑπτὰ μνᾶς richtiger als Apposition auffassen, als wie Cavaignac will S. 11 n. 1, τίμημα auf den Gesamtbesitz des Eukrates, oder woran ich früher dachte, auf das Gesamtvermögen der Kytherier zu beziehen haben. Jedenfalls scheitert Fränkels eigene Erklärung daran, dass sie einmal die Wiederholung des Artikels fordern, sodann aber auch nach seiner eigenen Berechnung einen Pachtzins von höchstens $1^{19}/_{35}$ ergeben würde, der auch bei Erbpacht, trotz Guiraud Propriété foncière en Grèce p. 527, nicht erklärlich wäre.

Eine Schwierigkeit macht allein eine Äusserung von Demosthenes in der ersten Rede gegen Aphobos § 9, auf die Böckh vorzugsweise seine Aufstellung gegründet hatte. Sie kann aber nur im Zusammenhange mit anderen Stellen seiner Vormundschaftsreden gewürdigt werden, über die Böckhs Gegner und seine jüngsten Verteidiger weniger richtig als er selbst geurteilt haben. In der ersten Klagerede beruft sich Demosthenes für die Richtigkeit seiner Schätzung des ihm von

[1] In dem von Wilhelm S. 91 angeführten Beschluss von Minoa I. G. XII 7 n. 237 (Syll.[2] n. 645), der auf Anlass einer Stiftung die Wahl von ἐπιμήνιοι aus den τίμημα ἔχοντες μὴ ἐλάσσον δραχμῶν διακοσίων verordnet, erscheint allerdings die Summe zu niedrig, wenn sie auf das Vermögen ginge. Aber es wird dort überhaupt nicht das Vermögen, sondern das Einkommen eingeschätzt sein.

seinem Vater hinterlassenen Vermögens auf das eigene Zeugnis seiner Vormünder: § 7 εἰς γὰρ τὴν συμμορίαν ὑπὲρ ἐμοῦ συνετάξαντο κατὰ τὰς πέντε καὶ εἴκοσι μνᾶς πεντακοσίας δραχμὰς εἰσφέρειν ὅσονπερ Τιμόθεος ὁ Κόνωνος καὶ οἱ τὰ μέγιστα κεκτημένοι τιμήματα εἰσέφερον[1], wofür er dann die Zeugnisse verlesen lässt. Und in der zweiten Rede § 4 ἡγεμόνα με τῆς συμμορίας καταστήσας οὐκ ἐπὶ μικροῖς τιμήμασιν ἀλλ' ἐπὶ τηλικούτοις ὥστε κατὰ τὰς πέντε καὶ εἴκοσι μνᾶς πεντακοσίας εἰσφέρειν, woran nach Verlesung der Zeugnisse § 11 die Worte angeschlossen werden ταῦθ' οὗτοι πρὸς πεντεκαιδεκαταλάντους οἴκους συνετιμήσαντο ὑπὲρ ἐμοῦ. Es hatten also die Vormünder das Erbe des Demosthenes in einer Höhe eingeschätzt, die ihn in die oberste Steuerklasse stellte, zu der Timotheos und die reichsten Bürger, die Besitzer eines Vermögens von 15 Talenten gehörten, während Demosthenes sein Erbe auf nicht ganz 14 Talente berechnet. Weiter aber lässt ein Vergleich der beiden Stellen auch daran nicht zweifeln, dass nur die Mitglieder der obersten Steuerklasse auf je 25 Minen 5 zu versteuern hatten; denn dass nicht an die Erhebung einer Steuer von 20% des Vermögens gedacht werden kann, ist selbstverständlich. Nur in dem gleichen Sinne kann es also verstanden sein, wenn an der ersten Stelle der Redner nach Verlesung der Zeugnisse fortfährt § 9 δῆλον τοίνυν καὶ ἐκ τούτων ἐστὶ τὸ πλῆθος τῆς οὐσίας· πεντεκαίδεκα ταλάντων γὰρ τρία τάλαντα τίμημα· ταύτην ἠξίουν εἰσφέρειν τὴν εἰσφοράν. Nur in diesem Zusammenhange bezeichnet er mit dem Worte τίμημα nicht das eingeschätzte Vermögen in seiner Gesamtheit, sondern nur zu dem Teile, mit dem es zur Besteuerung herangezogen wird, oder das Steuerkapital, was es nach Böckh allein bezeichnen soll; und auf diese eine Stelle wird die Erklärung von Harpokration zurückgehn τίμημα — τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἰσφερόμενον παρ' ἑκάστου, nämlich εἰς τὴν συμμορίαν, nicht τῇ πόλει. Unverständlich aber ist es mir, wie Guiraud in der Abhandlung l'impôt sur le capital à Athènes in den Études économiques sur l'antiquité (1905) p. 99 aus den Stellen die Folgerung ziehen kann, das Steuerkapital habe in allen

[1] Fast genau mit dem gleichen Wortlaut III 59, aber ohne den Zusatz κατὰ τὰς πέντε καὶ εἴκοσι μνᾶς, deren Fehlen einen ganz anderen Sinn ergeben würde, wodurch Francotte a. d. u. a. O. p. 33 sich in der Tat in die Irre führen liess. Die Worte werden vor πέντε μνᾶς ausgefallen sein.

Klassen ein Fünftel des eingeschätzten Vermögens betragen, während sie vielmehr das Gegenteil beweisen. Auch die weitere Frage, in welchem Verhältnis das Vermögen der niederen Steuerklassen zur Besteuerung herangezogen worden sei, wird man nur im Sinne Böckhs dahin beantworten können, dass bei ihnen in absteigender Abstufung ein geringerer Prozentsatz des Vermögens als Steuerkapital angesetzt wurde; seine Aufstellung von vier Steuerklassen mit einem Steuerkapital von 20, 16, 12, 8 vom Hundert des Vermögens ist nur beispielsweise gemacht. Auch seine Vermutung, dass erst bei einem Besitz von 25 Minen die Verpflichtung zur Steuerleistung begonnen habe, bleibt unsicher, so nahe gelegt sie auch durch die Ausdrucksweise an den demosthenischen Stellen erscheint. Unter der gleichen Voraussetzung glaubt freilich Cavaignac S. 11 eine stärkere Heranziehung der dritten der drei von ihm angenommenen Steuerklassen darum behaupten zu sollen, weil die beiden oberen schon durch die Verpflichtung zur Leistung der Leiturgien belastet gewesen seien — im Zusammenhang mit seiner Meinung, dass die ganze Ordnung der attischen Finanzen seit Kleisthenes sich auf den Leiturgien aufgebaut habe, worüber unten zu reden ist. War aber für alle Steuerklassen der abgestufte Teilbetrag festgelegt, in dem das Vermögen der in sie Eingeschätzten zu einer Steuerleistung herangezogen werden konnte, so war damit ein leichter Überblick über die Gesamthöhe des Steuerkapitals ermöglicht, von dem im einzelnen Bedürfnisfalle die Steuer nach dem gleichen Prozentsatze für alle Klassen eingehoben werden konnte. Denn die attische Eisphora ist, wie ihre Bezeichnung als ἑκατοστή oder πεντηκοστή oder δωδεκάτη zeigt, immer eine Quotitätssteuer, nie eine Verteilungssteuer gewesen[1]. Den tieferen Grund für die ganze Einrichtung aber wird man darin zu erkennen haben, dass man den in die Steuerrolle eingetragenen Vermögensteil als den Betrag ansah, bis zu dem es dem Staate gestattet sein sollte, über das Vermögen seiner Bürger, wenn auch nicht mit einem Male, zu verfügen. Wenn Stahl S. 405 f. gegen meine Auffassung den Einwand erhebt, es sei nicht anzunehmen, dass dann der grösste Teil des Vermögens un-

[1] Vgl. besonders Demosth. XIV 27. Das Gegenteil durfte Guiraud Études p. 101 nicht daraus folgern, dass der Ertrag der Eisphora in runden Zahlen, 60 oder 200 oder 300 Talente, angegeben wird.

besteuert geblieben sei, weil man dann den besteuerten Teil um so stärker hätte heranziehen müssen, so träfe ganz der gleiche Einwurf auch seine eigene Aufstellung. Denn auch nach seiner Meinung, auf deren Begründung bald zurückzukommen ist, ist nicht das ganze eingeschätzte Vermögen, sondern nur ein Fünftel desselben seit Nausinikos der Besteuerung zugrunde gelegt, von diesem aber wieder wenigstens bei den unteren Klassen nur ein verschieden abgestufter Bruchteil als Steuerkapital angesetzt worden, während nach meiner wie Böckhs Ansicht die Abstufung gleich durch Ansetzung eines Fünftels in der obersten, geringerer Bruchteile in den niederen Klassen bewirkt wurde. Durch seine künstlichere Annahme ist Stahl zugleich genötigt, um die eine Äusserung bei Demosthenes XXVII 9 zu erklären, τίμημα überhaupt in zweifachem Sinne zu verstehen, vor Nausinikos vom ganzen eingeschätzten Vermögen, nach Nausinikos von dessen Fünftel — im Widerspruch mit dem oben nachgewiesenen allgemeinen Sprachgebrauch und mit dem sonstigen Gebrauche bei Demosthenes selbst. Denn gewiss sind οἱ τὰ μέγιστα κεκτημένοι τιμήματα XXVII 7 die, welche die grössten eingeschätzten Vermögen, nicht die grössten Vermögensfünftel besitzen. Ebenso wenig aber wird meine Auffassung durch XXVIII 7 φαίνεσθε — οὐδὲ ταῦτα ἀποφαίνοντες ἐξ ὧν τιμησάμενοι τὰς εἰσφορὰς εἰσεφέρετε widerlegt. Denn ἐξ ὧν gehört nur zu τιμησάμενοι.

In ganz anderem Sinne als wie bisher geschehn hat Francotte in dem Abschnitt seines Buchs Les Finances des cités grecques (1909) über die Eisphora in Athen p. 32 ff. die Äusserungen des Demosthenes in seinen Reden gegen Aphobos verstanden. Bei seiner Eintragung in die Symmorie mit 20% seines Vermögens handele es sich nicht um den Ertrag, der von dem Staate im Fall des Bedürfnisses ganz oder zu einem zu bestimmenden Bruchteile in Anspruch genommen werden konnte, sondern um den Ertrag, bis zu dem vor Einführung der προεισφορά sein Vermögen zur Deckung der Fehlsumme herangezogen werden konnte, wenn andere mit ihrer Steuerleistung in Rückstand blieben. Es ist aber nicht abzusehen, wie dieser Sinn in dem einfachen εἰσφέρειν εἰς τὴν συμμορίαν ohne nähere Bestimmung enthalten sein kann, wie auch dem Verständnis der Worte πεντεκαίδεκα ταλάντων τρία τάλαντα τίμημα mit der haltlosen Deutung von τίμημα als Klasse, Kategorie nicht geholfen ist. Ganz dasselbe Bedenken steht aber

auch dem ähnlichen Gedanken von Kahrstedt Die athenischen Symmorien in seinen Forschungen zur Geschichte des ausgehenden fünften und des vierten Jahrhunderts (1910) S. 220 ff. im Wege, das εἰσφέρειν der Demosthenesstellen in der Bedeutung von προεισφέρειν aufzufassen. Denn zum Ausdruck dieses Begriffs war eben das dafür gebildete Kompositum erforderlich. Aber auch die Voraussetzungen, die dieser Erklärung zugrunde liegen, sind irrig. Einmal handelt es sich bei dem συνετάξαντο κατὰ τὰς πέντε καὶ εἴκοσι μνᾶς πεντακοσίας δραχμὰς εἰσφέρειν nicht um wirklich für Demosthenes von seinen Vormündern geleistete Zahlungen, sondern nur um die Verpflichtung eventueller Zahlung. Sodann aber ist es ganz unsicher, ob Demosthenes überhaupt zu den προεισφέροντες gehört hat. Dass die προεισφορά nicht lange nach der Steuerreform unter Nausinikos eingeführt worden ist, habe ich Jahrb. CXVII S. 297 aus Demosthenes Androtionea erwiesen. Wenn wir da § 44 lesen ὑμῖν παρὰ τὰς εἰσφορὰς τὰς ἀπὸ Ναυσινίκου, παρ' ἴσως τάλαντα τριακόσια ἢ μικρῷ πλείω, ἔλλειμμα τέτταρα καὶ δέκα ἐστὶ τάλαντα, so muss, da in den 29 Jahren vom Archontat des Nausinikos bis zur Abfassungszeit der Rede nachweislich Eisphorai im mindestens vierfachen Betrage der genannten Summe zur Erhebung gelangt sind, Steuerrückstände aber nach dem Aufkommen des Steuervorschusses überhaupt nicht mehr auflaufen konnten, dieser bald nach Nausinikos eingerichtet worden sein. Zwar hat Stahl S. 408 die Stelle wieder anders zu deuten versucht: unter den 300 Talenten sei die Summe zu verstehen, die die rückständigen Steuerzahler bereits entrichtet hätten. Aber wie diese einfach als εἰσφοραὶ ἀπὸ Ναυσινίκου bezeichnet werden konnte, hat er nicht zu sagen vermocht, ganz abgesehen von der wenig glaublichen Höhe der angeblich zunächst aufgelaufenen Rückstände. Noch genauer als von mir geschehn glaubt nun aber Kahrstedt S. 214 f. den Zeitpunkt der Einführung der προεισφορά auf das Jahr 374 aus Demosthenes Angabe bestimmen zu können; sein Vermögen sei von seinen Vormündern in dieselbe Steuerklasse eingeschätzt worden, wie das von Timotheos; diese Schätzung könne also nur vor dem Jahre 373 erfolgt sein, in dem der Reichtum des Timotheos zusammengebrochen sei. Dabei ist aber ganz übersehen, dass die Einschätzung von Demosthenes Vermögen und damit auch seine Bestellung zum ἡγεμών seiner Symmorie gleich bei Beginn der Vormundschaft zu erfolgen hatte. Unter

die προεισφέροντες konnte er damit aus dem einfachen Grunde nicht versetzt werden, weil es diese anerkanntermassen damals noch gar nicht gegeben hat. Ob er aber später in ihre Reihe eingetreten ist, haben wir guten Grund zu bezweifeln. Mit dem Gesagten ist nun auch dem Rechenexempel der Boden entzogen, mit dem Kahrstedt bewiesen zu haben glaubt, dass das Vermögen des Demosthenes nicht 15 Talente betragen haben kann. Dass in dessen Berechnung trotz ihrer anscheinenden Genauigkeit manche unsichere Posten untergelaufen sind, wird heute von niemand mehr bestritten. Ist doch Aphobos auch vom Gerichtshof nur in eine Busse von 10 Talenten verurteilt worden, die auf dem eigenen Antrag des Demosthenes beruhen muss. Aber dass er nicht mehr als drei Talente geerbt habe, ist von Beloch nur aus einer Deutung der Worte XXVII 9 gefolgert worden, deren Unmöglichkeit jetzt auch von seinen Anhängern zugegeben wird [1].

Die andere Stütze, die Böckh für seine Auffassung des attischen Steuersystems neben den Äusserungen des Demosthenes in einer Stelle des Pollux gefunden hatte, schien neuerdings durch den Fund von Aristoteles Politie an Stärke erheblich zu gewinnen. Denn was bei Pollux VIII 130 f. über die Klassenteilung ohne Nennung von Solon gesagt ist, stimmt zum nicht geringen Teile mit dem Berichte des Aristoteles 7, 3 f. überein und ist frei von einem in dessen Text eingedrungenen falschen Zusatz (Διφίλου hinter εἰκών). Daraus zieht Stahl S. 392 ff. die Folgerung, dass beide aus der gleichen Quelle geschöpft und in dieser auch die Angaben des Pollux über die finanziellen Leistungen der einzelnen Klassen gestanden haben müssen, die bei Aristoteles fehlen. Offenbar hat aber der Schluss in beiden Teilen durchaus nichts Zwingendes. Weit näher liegt vielmehr die andere Annahme, dass Pollux oder vielmehr seine Quelle neben Aristoteles noch einen zweiten Autor benutzt hat, aus dem jene Angaben entnommen sind. Jedenfalls haben wir keinerlei Recht, für sie die Autorität des Gewährsmanns von Aristoteles geltend zu machen. Auf sie aber hatte Böckh bekanntlich seine Lehre gegründet, nach Solons Ordnung seien zur Besteuerung die Pentakosiomedimnen

[1] Mit Ausnahme von de Sanctis Ἀθίς[2] (1912) p. 237 n. 2, der ihr vergeblich durch Einschiebung von τοὐμόν hinter τίμημα aufzuhelfen sucht.

mit ihrem ganzen Vermögen, die Ritter mit fünf Sechsteln, die Zeugiten mit fünf Neunteln herangezogen worden. Dabei hatte er auf Grund des in die Rede gegen Makartatos § 54 eingelegten Gesetzes über die Aussteuer armer Erbtöchter das jährliche Minimaleinkommen eines Zeugiten auf 150 Drachmen angesetzt. Dafür stellt Stahl ohne ein Wort der Motivierung die von Aristoteles gegebene Ziffer 200 ein, in der man jetzt mit gutem Grunde eine spätere Erhöhung des Satzes zu erkennen pflegt, und lässt danach die dritte Klasse fünf Zwölftel ihres Vermögens versteuern, die Steuerkapitale der drei Klassen also sich wie $^1/_1 : {}^1/_2 : {}^1/_6$ verhalten. Schon gegen Böckh war mit allem Nachdruck das Bedenken erhoben worden, das auch Stahl gegenüber gilt, dass das von ihm aufgestellte Besteuerungssystem zu künstlich ist, um schon der solonischen Zeit zugetraut werden zu dürfen[1]. Darum hat Cavaignac in einem früheren Aufsatz Revue de philologie XXXII (1908) p. 36 ff. in den von Pollux für die Steuerleistung der drei oberen Klassen angegebenen Beträgen die Steuerkapitale zu erkennen geglaubt, nach denen in der Zeit der Perserkriege ihre Steuer im einzelnen Bedürfnisfalle berechnet wurde, in der späteren Arbeit aber die Kapitale, wie sie in der Steuerreform unter Nausinikos geordnet waren. Dagegen lässt Stahl die solonische Steuerordnung ebenso lange wie die Klasseneinteilung bestehen, weil sie ohne Zeitbeschränkung als neben dieser bestehend angeführt werde — nämlich von Pollux, wiewohl wenn Stahl Recht hätte mit dessen Zurückführung auf eine ihm mit Aristoteles gemeinsame Quelle, er nur die solonische Ordnung im Auge haben könnte. Ja auch nachdem die Reform des Jahres 378/7 die Steuerleistung auf ganz andere Grundlagen gestellt hatte, hätten die alten Klassen nicht bloss formell, wie wir aus Aristoteles wissen, sondern auch für Steuerzwecke, wenn auch mit Verfünffachung des Minimalvermögens, fortbestanden; die Steuerkapitale wären also im Verhältnis $^1/_1 : {}^1/_2 : {}^1/_6$ verblieben. Den Beweis dafür sollen die Worte in Demosthenes

[1] Lehmann-Haupt Einleitung in die Altertumswissenschaft III² S. 137 will freilich die von Böckh gesetzte Abstufung $^1/_1 : {}^5/_6 : {}^5/_9$ damit stützen, dass Gewichtsmine, Goldmine und Silberhalbmine genau in demselben Zahlenverhältnis gestanden hätten. Allein selbst wenn dies Zahlenverhältnis gesicherter wäre, als es ist, würde man seine Übertragung auf ein ganz heterogenes Gebiet kaum verstehn.

Rede gegen Androtion § 61 geben δοῦλον ἔφη καὶ ἐκ δούλων εἶναι καὶ προσήκειν αὐτῷ τὸ ἕκτον μέρος εἰσφέρειν μετὰ τῶν μετοίκων. Sie sollen bedeuten, der Mann sei Sklave gewesen und gehöre gebührendermassen zur niedrigsten Steuerklasse der Metoiken: diese seien, wenn auch in besondere Symmorien eingeteilt, doch in gleichem Masse besteuert worden wie die Bürger. Wäre das richtig, so könnte in den Worten εἰσφέρειν μετὰ τῶν μετοίκων gar keine Invektive liegen. Dass es aber falsch ist, beweist ein 1900 veröffentlichtes Gesetz, jetzt I. G. II² n. 244 Z. 20 εἰσφέρειν δὲ καὶ τοὺς μετοίκους τὸ ἕκτον μέρος, so wenig es auch bei seiner Verstümmelung zur Sicherheit über den Sinn des Ausdrucks τὸ ἕκτον μέρος verhilft. Aber ich sehe kein Hindernis, nach wie vor den sechsten Teil des jedesmal ausgeschriebenen Steuerbetrags zu verstehen[1]; die Erhebung einer Eisphora kann in den Lücken Z. 12 f. oder in dem früheren Gesetz, auf das wiederholt verwiesen wird, angeordnet gewesen sein.

Man wird gut tun die Polluxstelle beiseite zu lassen, wenn man über das athenische Steuerwesen zu gesicherten Ergebnissen gelangen will. Dass eine nach finanziellen Gesichtspunkten gemachte Klassenteilung auch der Regelung finanzieller Leistungen für den Staat diente, falls solche sich notwendig machten, muss von vornherein für wahrscheinlich gelten. Wenn von Peisistratos ein Zehntel, von den Peisistratiden ein Zwanzigstel aller Bodenerträgnisse als dauernde Abgabe eingefordert wurde, so folgt daraus nicht, dass vor ihnen auch in besonderen Bedürfnisfällen keine andere Abgabe erhoben worden ist. War doch nach Aristoteles in den auf Solon zurückgeführten Gesetzen von Eisphora die Rede, die die jedenfalls vorsolonischen Naukraren eintrieben, und von Bestreitung von Ausgaben aus den naukrarischen Geldern. Als aber die solonische Klassenordnung eine durchgreifende

[1] Nach Cavaignac S. 11 wäre der sechste Teil des Vermögens gemeint, der bei den Metoiken als τίμημα angesetzt worden sei. Nichts mit der von Bürgern und Metoiken gemeinsam erhobenen Eisphora haben die 10 Talente zu tun, die nach I. G. II 2 u. 5 n. 270 (² n. 505) von letzteren in den Jahren Ol. 108, 2—114, 2 zum Bau der Schiffshäuser und der Skeuothek aufzubringen waren, die von Panske de magistratibus Atticis qui saeculo a. Ch. n. quarto pecunias publicas curabant (Leipziger Studien XIII 1891) p. 27 ff. besprochen sind. Irrig sieht sie Stahl S. 400 A. 1 als ἐπιδόσεις an.

Umbildung dadurch erfuhr, dass nicht mehr bloss das Einkommen aus dem Grundbesitz, sondern auch aus dem beweglichen Vermögen der Einreihung in die oberen Klassen zugrunde gelegt wurde, und damit ebenso Anteil an den diesen vorbehaltenen Rechten gewährte wie in gleichem Masse an den Lasten für den Staat herangezogen wurde[1], so musste auch deren Umlegung neu geregelt werden. Dass diese Regelung bereits unter Kleisthenes erfolgt ist, wird dadurch wahrscheinlich, dass er nach sicherem Zeugnis die Naukrarien aufgehoben hat. Wenn Cavaignac S. 6 f. die Scheidung zwischen den beiden oberen Klassen nur dadurch fortbestehen lässt, dass die Pentakosiomedimnen zur Leistung der Trierarchie, die Ritter nur zu der der regelmässigen Leiturgien verpflichtet gewesen seien, so konnte er, ganz abgesehen von der Willkürlichkeit dieser Scheidung, auf die unten zurückzukommen ist, zu seiner Ansicht nur darum gelangen, weil er für die ältere Zeit eine direkte Steuer nur für die Zeit der Tyrannis anerkennt. Selbst die ersten Eisphorai, die er von 427 an datiert, hätten den Charakter patriotischer Subskriptionen getragen, die auf den guten Willen der Bürgerschaft bauten und bis zu Nausinikos jeder Zwangsmassnahme entraten konnten, in eklatantem Widerspruch mit deutlichen Äusserungen der Komödie und der älteren Redner[2].

Auf gesicherteren Boden gelangen wir mit dem Jahr des Nausinikos, in dem die gesteigerten Anforderungen, die der Eintritt Athens an der Spitze des neugegründeten Seebunds in den Kampf gegen Sparta an die Leistungsfähigkeit des Staates stellte, zu einer durchgreifenden Umgestaltung seiner Steuerverfassung führten. Auf Grund der Schätzung des Volksvermögens, von der Polybios berichtet, wurde die steuerpflichtige Bürgerschaft in zwanzig Symmorien geteilt, die bei annähernd gleichen Vermögenssummen auch ungefähr die gleichen Steuererträge lieferten, ohne dass diese bei dem prozentualen Charakter der Eisphora sich gleich bleiben konnten. Als 21 Jahre später die bewährt gefundene Ordnung auch auf

1) Für die Behauptung von Stahl S. 398, dass bei dem Wiederaufkommen der Eisphora im fünften Jahrhundert der Grundbesitz zu einem Drittel seines Wertes veranschlagt und nur das bewegliche Vermögen zu seinem vollen Werte angesetzt worden sei, vermisse ich jede Begründung.

2) Aristoph. Ritt. 924. Lysias XXVIII 3. XXIX 9. VII 31. XVIII 7.

die Regelung der Trierarchieleistungen übertragen wurde, konnten die Symmorien für die Trierarchie sich nicht vollkommen mit denen für die Eisphora decken. Denn einmal waren von der ersteren Leistung die Vermögen der Erbtöchter, Waisen, Kleruchen und Korporationen frei, während sie der letzteren unterlagen. Andrerseits waren zur Eisphora alle Bürger über ein bestimmtes, uns aber nicht überliefertes Minimalvermögen hinauf, zur Trierarchie aber nur die Reichen verpflichtet, von denen seit der letzten Zeit des peloponnesischen Kriegs je zwei zur Ausrüstung eines Schiffs zusammengetreten waren. Durch das Gesetz des Periander aber wurde die Verpflichtung zur Trierarchie auf 1200 συντελεῖς übertragen, die aber infolge der erwähnten Befreiungen von Anfang an nicht vollzählig waren, so dass Demosthenes schon in der drei Jahre später gehaltenen Symmorienrede den Vorschlag macht sie auf 2000 zu vermehren, um wenigstens die kleinere Zahl immer zur Verfügung zu haben. Offenbar hatte man also den einfachen Weg beschritten, die Verpflichtung zur Leistung der Trierarchie den zu höheren Sätzen in die Symmorien Eingetragenen in der ungefähren Zahl von zwölfhundert aufzuerlegen, ohne dass man darauf Bedacht nahm, für die, welche infolge gesetzlicher Befreiung ausschieden, einen Ersatz zu schaffen. So habe ich schon N. Jahrbücher aaO. die vorher missdeuteten Worte in Isokrates Rede περὶ τῆς ἀντιδόσεως § 145 erklärt εἰς δὲ τοὺς διακοσίους καὶ χιλίους τοὺς εἰσφέροντας καὶ λητουργοῦντας οὐ μόνον αὑτὸν παρέχεις ἀλλὰ καὶ τὸν υἱόν, wobei wir nur die leichte Ungenauigkeit in den Kauf zu nehmen haben, dass die Zwölfhundert auch als οἱ εἰσφέροντες bezeichnet werden, während sie an der Vermögenssteuer nur den Hauptanteil zu tragen hatten. Dagegen haben wir dem Isokrates, um das gleich hier zu erledigen, darin vollen Glauben zu schenken, dass den als συντελεῖς für die Trierarchie geschaffenen Zwölfhundert auch die Leistung der enkyklischen Leiturgien auferlegt wurde. Denn seitdem eine Mehrzahl sich in die Kosten der Trierarchie zu teilen hatte, konnte sie den Einzelnen kaum schwerer belasten, als eine andere Leiturgie. Auch lassen unsere Quellen keine Verschiedenheit der Vermögensgrenze erkennen, mit der die Verpflichtung zu der einen oder anderen Leistung begann. Wenn nach Demosth. XXVII 64 ein Besitz von 1 oder 2 Talenten noch nicht zu Leiturgien herangezogen wurde, muss dasselbe von der Trierarchie ge-

golten haben und die nach Isai. V 36 im korinthischen Kriege aus Vermögen von weniger als 80 Minen geleisteten Trierarchien ebenso freiwillig übernommen worden sein, wie die nach Isai. II 42 aus wenig grösserem Besitz bestrittene Gymnasiarchie. Dagegen dürfen wir die Verpflichtung zur Leistung von Hestiasis und anderen Leiturgien, die nach Is. III 80 ein Vermögen von 3 Talenten auferlegte, jedenfalls auch auf die Syntelie für die Kosten der Trierarchie ausdehnen, die noch zur Zeit der sizilischen Expedition der Besitzer eines gleichen Vermögens nach Is. VII 5 vgl. mit 6 allein zu tragen hatte. Wenn wir aber in der letztgenannten Rede § 42 lesen τούτων τριηραρχοῦντα οἶκον πεντετάλαντον ἀνηρηκότων καὶ πεπρακότων καὶ ἔρημον πεποιηκότων, so durfte Cavaignac S. 8 daraus nicht schliessen, dass die Trierarchiepflicht gegen Mitte des vierten Jahrhunderts erst mit einem Vermögen von 5 Talenten angehoben habe. Denn mit dem Tode des Eupolis war ein trierarchiepflichtiges Haus dem Staate nicht dadurch verloren gegangen, dass seine Schwestern sich in seine Hinterlassenschaft geteilt, sondern dass sie nach § 31 f. seinen Grundbesitz veräussert und es unterlassen hatten, ihm durch postume Adoption einen Erben und Fortsetzer seines Hauses zu geben[1]. Wie aber nach dem Gesagten die 1200 συντελεῖς einfach durch Verpflichtung der obersten Klassen der Symmorien zur Trierarchie gebildet worden sind, so wurden auch die 300 προεισφέροντες durch das trierarchische Gesetz des Demosthenes vom Jahre 340 nicht nur, wie man bisher im Banne von Böckhs Anschauung ganz allgemein angenommen hat[2], vorzugsweise belastet, sondern die Leistung ausschliesslich auf ihre Schultern gelegt. Denn daran lassen die Zeugnisse des Hypereides nicht zweifeln, der in der Rede gegen Pasikles Fr. 134 Bl. von ihm sagte νόμον ἔθηκε τοὺς τριακοσίους τριηραρχεῖν und unzweideutiger noch in der Rede gegen Polyeuktos

[1] Wie aus § 39 der Rede (S. 163) ein Zusammenhang zwischen Ritterzensus und leiturgischem Vermögen sich ergeben soll (Cavaignac S. 9 n. 1), ist nicht abzusehn. Die Stelle erklärt sich einfach aus Aristot. St. d. A. 7, 4. 47, 1.

[2] Was Kahrstedt S. 223 als Inhalt des Gesetzes angibt, beruht auf der unechten Urkunde der Kranzrede § 106, deren Verwertung durch Böckh er auf der vorausgehenden Seite für unbegreiflich erklärt. Nach Cavaignac S. 22 n. 1 ist sie zwar apokryph, gibt aber den Inhalt des tatsächlich gegebenen Gesetzes wieder.

Fr. 159 εἰσὶ γὰρ ἐν τῇ συμμορίᾳ ἑκάστῃ πεντεκαίδεκα ἄνδρες, wie denn auch Aischines III 222 und Deinarch I 42 es geradezu als Gesetz περὶ τῶν τριακοσίων bezeichnen. An zwei verschiedene Arten von τριακόσιοι zu denken ist natürlich ausgeschlossen. Machten aber die Dreihundert wie die Zwölfhundert nur engere Verbände innerhalb der Symmorien aus, so versteht man, wie auf Inschriften und bei den Rednern überall nur von συμμορίαι ohne Zusatz die Rede ist und Demosthenes XXXIX 8 schreiben konnte τίνα οἱ στρατηγοὶ τρόπον ἐγγράψουσιν ἂν εἰς συμμορίαν ἐγγράφωσιν ἢ ἂν τριήραρχον καθιστῶσιν, Worte, über die Böckh I[3] S. 610 nicht zur Klarheit gelangt. Es kann also nicht richtig sein, wenn man aus einer Angabe des Kleidemos in einer verdorbenen Glosse des Photios u. ναυκραρία geschlossen hat, die Zahl der Steuersymmorien habe 100 betragen, und von ihnen die 20 trierarchischen Symmorien ganz scheiden will[1], wiewohl der Atthidograph nur an die Trierarchie gedacht haben kann, da er die Symmorien an die Stelle der Naukrarien treten lässt[2]. Dazu kommt, dass beim Bestehn von 100 Symmorien Demosthenes in den Reformvorschlägen seiner Symmorienrede § 19 nicht als etwas Neues fordern konnte, das Timema des Landes in 100 Teile zu zerlegen und jeder der 20 Symmorien 5 solcher Teile zuzulosen; μεγάλαι συμμορίαι nennt er diese im Gegensatz zu der erst von ihm vorgeschlagenen Teilung in je 5 kleinere Verbände zu je 12 Mitgliedern.

So vorteilhaft übrigens für den Staat die Bestellung der τριακόσιοι zu προεισφέροντες war, so wenig hatte er doch Sorge getragen ihnen die Erstattung ihrer Vorschüsse zu sichern, sondern überliess es ihnen sie nötigenfalls auf dem Wege der Klage beizutreiben. Apollodor, der unmittelbar nach Leistung der προεισφορά als Trierarch ausgefahren war, klagt in der Rede gegen Polykles § 9 καταπλεύσας καταλαβεῖν τὰ μὲν εὔπορα ὑφ' ἑτέρων προεξειλεγμένα, τὰ δ' ἄπορα ὑπόλοιπα[3]. Da-

[1] Zuletzt Kahrstedt S. 205 ff. Dabei wirft er aber beide Arten von Symmorien sofort zusammen, wenn er für die 100 Steuerklassen sich auf die δεύτεροι und τρίτοι beruft, die nach Demosthenes XVIII 103 es mit der Trierarchie zu tun hatten.

[2] Schon darum kann ich die Angabe auch nicht mit Böckh Seeurkunden S. 180 auf spätere kleinere Symmorien beziehn, wie sie Demosthenes in seinem früheren Vorschlage vorsah. Noch anders Wilamowitz A. u. A. I S. 286 A. 36.

[3] Was vorhergeht ἔθηκα τὰς εἰσφορὰς πρῶτος heisst nicht, wie

mit fällt ohne Weiteres die Auffassung von Kahrstedt S. 222, die προεισφορά sei ein Schuldverhältnis, das jeden der Steuerpflichtigen an jeden der drei Führer binde, die er für jede der angeblich 100 Symmorien behauptet, woran danach noch weitere Folgerungen geknüpft werden. Eine Schwierigkeit erhebt sich nur bei der vorausgehenden Erzählung von Apollodor, durch Volksbeschluss seien Ol. 104, 3. 362 die Mitglieder des Rats beauftragt worden im Namen der zu ihrer Phyle gehörigen Demen (ὑπὲρ τῶν δημοτῶν) die aus der Zahl der Demoten und Eingesessenen zu bezeichnen, die den Vorschuss leisten sollten; dabei sei sein Name in drei Demen genannt worden, in denen er Grundstücke besass. Es ist gewiss ein naheliegender Schluss, den schon Fränkel zu Böckh S. 124* gezogen hat, dass die Verpflichtung zur Proeisphora, wie wir sie aus der pseudodemosthenischen Rede gegen Phainippos kennen, den Dreihundert damals noch nicht auferlegt war. Andererseits aber ergibt sich für diese eine Sonderstellung bei der Steuerleistung aus der zwei oder drei Jahre zuvor gehaltenen Rede von Isaios über das Erbe des Philoktemon; von Chairestratos und dessen Vater Phanostratos sagt der Sprecher § 60 τὰς εἰσφορὰς εἰσενηνόχασιν ἀμφότεροι πάσας ἐν τοῖς τριακοσίοις, τέως μὲν δύ' ὄντες, νῦν δὲ καὶ ὁ νεώτερος εἰς τοὺς τριακοσίους ἐγγέγραπται καὶ εἰσφέρει. Damit gewinnt Wahrscheinlichkeit, was bereits Thumser de civium Atheniensium muneribus p. 57 f. ohne Bezugnahme auf die letztere Stelle vermutet hatte, dass nach der Ordnung der älteren Zeit die Demoten die reichsten Bürger ihres Bezirks für Leistung des Steuervorschusses in Vorschlag zu bringen hatten, aus deren Zahl dann die Strategen die Dreihundert aushoben. Und denkbar bliebe es die in Diadikasien zwischen Angehörigen desselben Demos gefällten Entscheidungen, die auf dem Stein I. G. II n. 947 verzeichnet waren, mit Köhler Mittheil. d. ath. Inst. VII S. 101 auf die Proeisphora zu beziehen, wenn deren Einführung nicht in spätere Zeit zu setzen wäre als die Urkunde angesetzt werden darf, vgl. Stschoukareff Mitth. XII S. 135[1]. Dagegen erhält man aus der zur Zeit Alexanders gehaltenen Rede gegen Phainippos den Eindruck, dass damals die Einreihung unter die Dreihundert zu dauernder Leistung des Steuervorschusses

Kahrstedt versteht, ich leistete den Vorschuss als Erster, d. i. als Hegemon der Symmorie, sondern ich leistete ihn zuerst.

[1] Hiernach ist das Attisches Recht S. 591 Gesagte zu berichtigen.

verpflichtete, so lange man sich ihr nicht auf dem Wege des Antidosisverfahrens entzog. Nur daraus versteht sich, dass der Sprecher § 3 von seiner τάξις redet und § 25 ἀναπαύειν ἐν τοῖς τριακοσίοις ὄντας dem ἄγειν εἰς τοὺς τριακοσίους gegenüberstellt. Ganz anders freilich ist die Stelle der Rede gegen Polykles von Francotte p. 40 f. aufgefasst werden, der auf sie die Lehre baut, neben der allgemeinen Vermögenssteuer habe in Athen auch im vierten Jahrhundert eine besondere Grundsteuer existiert und zwischen beiden die Wahl im einzelnen Bedürfnisfalle offen gestanden. Bestimmend war dafür der gleiche Irrtum, der Beloch zu seiner Ansicht von der Beschränkung der Symmorienordnung auf das bewegliche Vermögen geführt hatte, als rede Apollodor von Erhebung einer Steuer innerhalb der Demen, während es sich nur um Designation zur Leistung des Steuervorschusses handelt. Aber auch in dem Ausdruck eines Pachtvertrags I. G. II n. 1055 findet die Scheidung zweier Steuern keine Stütze, es solle ἐάν τις εἰσφορὰ ὑπὲρ τοῦ χωρίου γίγνηται, der verpachtende Demos (versehentlich sagt Francotte der Pächter) die Steuer tragen. Dass damit nicht eine Grundsteuer, sondern die allgemeine Vermögenssteuer gemeint ist, macht ein Vergleich der übrigen Pachtverträge unzweifelhaft, die Francotte selbst zusammenstellt. Wenn er übrigens in ihnen den sicheren Beweis für die Existenz eines in den Demen geführten Katasters zu erkennen meint, in dem alle in ihnen gelegenen Grundstücke verzeichnet waren, so folgt aus ihnen doch höchstens, was sich von selbst versteht, dass die Demen und andere Korporationen Verzeichnisse über ihren Grundbesitz führten. Hätte ein Grundkataster bestanden, so wäre unerklärlich, dass in den Gerichtsreden nirgends auf ihn Bezug genommen wird, wo es darauf ankommt, die Eigentumsverhältnisse von Grundstücken festzustellen. Platon freilich verlangt in den Gesetzen V S. 745 A u. ö. ἀπογραφαί sogar alles beweglichen Besitzes, wonach Böckh einen allgemeinen Vermögenskataster auch für Athen seit Nausinikos angenommen hat. Nur einen scheinbaren Halt dafür bietet Isokrates Trapezitikos § 49 τοῦτον ἀπεγράψατο μὲν ἐν τοῖς τιμήμασιν ὡς δοῦλον μετὰ τῶν οἰκετῶν τῶν ἄλλων. Das geschah aber dem Sprecher der Rede und den andern ἐπιγραφεῖς der Metoikensymmorien gegenüber, die nach § 41 die Selbsteinschätzung des Pasion zu kontrollieren hatten.

Nach dem, was sich uns über die attische Steuerverfassung ergeben hat, ist es nun leicht zu einem Urteile über die Schätzung des attischen Volksvermögens zu gelangen, die von Cavaignac und von Stahl aufgestellt ist. Denn bei beiden beruht sie auf einer Berechnung der den einzelnen Vermögensklassen angehörigen Bürger und des für diese erforderten Minimalzensus. Nach Cavaignac gehören, wie schon erwähnt, seit Kleisthenes zur ersten der weiterbestehenden solonischen Klassen die zur Leistung der regelmässigen Leiturgien wie der Trierarchie verpflichteten Bürger, zur zweiten die nur zu ersteren verpflichteten. Für die erste Klasse betrug das Minimalvermögen zur Zeit des peloponnesischen Kriegs $3^1/_3$, für die zweite $1^2/_3$ Talente, im Anfang des vierten Jahrhunderts 5, bzw. $2^1/_2$ Talente. Dem letzteren Ansatz wie der ganzen Scheidung zwischen Trierarchie- und Leiturgiepflichtigen liegen irrige Folgerungen aus den S. 173 f. besprochenen Rednerstellen zugrunde; die ersteren Sätze fussen auf den Minimaleinkommen, die in der angeblich drakontischen Verfassung bei Aristoteles für die obersten Beamtenstufen nach der Textänderung von Weil und Wilamowitz gefordert wurden. Noch hinfälliger sind die Stützen, auf denen die Berechnung der den einzelnen Klassen zugehörenden Bürger sich aufbaut. Für die Zeit des peloponnesischen Kriegs wird die Zahl der Leiturgiepflichtigen auf Grund von Demosthenes Vorschlag einer Vermehrung der trierarchiepflichtigen συντελεῖς (S. 173) auf 2000 geschätzt. Dass von ihnen 900 die Trierarchie zu tragen hatten, soll eine künstliche Kombination von Thukyd. II 13, 8 und 24 mit [Xenoph.] St. d. A. 3, 4 begründen, die aber schon für die Anfänge des Krieges das Bestehn der Syntrierarchie voraussetzt. Für die dritte Klasse, deren Minimalvermögen nach ihrem alten Einkommensatze von 200 Drachmen auf 2000 Drachmen angesetzt wird, wird nach Thukydides Angaben über die Heeresstärke des Jahres 431 eine Zahl von 20000 Mitgliedern ermittelt, für alle drei Klassen danach ein Gesamtvermögen im Mindestbetrag von 15000 Talenten errechnet. In der Zeit seit Nausinikos, die zur Kontrolle der Polybiosnachricht besonders interessiert, wird die erste Klasse durch die 300 προεισφέροντες, die aber zunächst noch gar nicht bestanden, die zweite durch die nach deren Abzug von den 1200 συντελεῖς verbleibenden 900 gebildet; die Zahl der Bürger der dritten Klasse wird nach der Angabe von Diodor XV 63 über das

Aufgebot πανδημεί im Jahre 369 auf 12000 ohne die Kleruchen, ihr Minimalvermögen aber auf 2500 Drachmen bestimmt. Damit ergibt sich ein Gesamtvermögen der Bürger im Mindestbetrage von 8750 Talenten, wozu noch ebenso wie für die Summe des fünften Jahrhunderts das auf 1000 Talente angenommene Vermögen der Metoiken kommt; die Bürger, deren Vermögen unter 2000 bzw. 2500 Drachmen beträgt, bleiben beidemal ausser Betracht. Etwas vorsichtiger verfährt die Schätzung von Stahl S. 414, die sich auf die erste Klasse beschränkt. Die Zahl ihrer Mitglieder setzt er auf 4% der 20000 Bürger, die er aus [Demosth.] XXV 51 entnimmt, also auf 800 an, weil die τριακόσιοι in der Kranzrede § 171 als die πλουσιώτατοι bezeichnet werden. Weiter nimmt er das Durchschnittsvermögen dieser 300 in der Höhe der von Demosthenes ererbten 15 Talente, das der übrigen 500 auf die Hälfte, also zu $7^1/_2$ Talenten an, und erhält damit also als Vermögen allein der ersten Klasse 8250 Talente, d. i. mehr als nach Polybios das gesamte Volksvermögen betrug. Offenbar sind aber alle diese Zahlen zu hoch gegriffen. Die Worte der Kranzrede εἰ δὲ τοὺς πλουσιωτάτους (παρελθεῖν ἔδει), οἱ τριακόσιοι, lassen sich nicht statistisch verwerten. Und wenn Demosthenes sagt, er sei von seinen Vormündern in die gleiche Steuerklasse eingeschätzt worden wie Timotheos καὶ οἱ τὰ μέγιστα κεκτημένοι τιμήματα, so kann damit nur die höchstbesteuerte Klasse gemeint sein, die nur einen kleinen Teil der ersten der alten Steuerklassen umfassen konnte, wenn für diese ein anderer als nur nomineller Fortbestand erweisbar oder auch nur wahrscheinlich wäre. Dem Timotheos aber wurde von seinem Vater Konon nach der durch Zeugenaussagen belegten Angabe von Lysias XIX 40 nicht mehr als 17 Talente hinterlassen; dass dabei nur das Barvermögen verstanden sei, lässt sich aus der Geschichte bei Plutarch Solon 15 nicht begründen. Jedenfalls berechtigen Einzelfälle, wie der des Diphilos (der des Diotimos ist nur aus Versehn angeführt), nicht zu der Annahme, dass zu Demosthenes Zeit viel grössere Vermögen als das seine in einer ins Gewicht fallenden Anzahl vorhanden waren.

Aber auch den rechnerischen Beweis haben beide Gelehrte zu erbringen versucht, dass die Angabe von Polybios nicht richtig sein könne. Cavaignac bezieht sich in einem Nachtrage zu seiner Abhandlung auf die Liste der im Jahre 329/8

abgelieferten ἀπαρχαί I. G. II 2 und 5 n. 834[b] (Syll.[2] n. 587), nach der sich die attische Getreideernte des Jahres auf etwas über 860000 Medimnoi Gerste und 33600 Medimnoi Weizen belief. Setzt man ihren Wert zu dem niedrigen vom Volk für den Verkauf der ἀπαρχαί bestimmten Preise auf 3 und 6 Obolen, den Bodenwert aber auf das Zwölffache des Ertrags an, so ergibt sich ein Kapitalwert von 2580 Talenten. Cavaignac aber stellt dafür das Doppelte ein, weil man den Ertrag hinzufügen müsse, den die andere Bodenhälfte im Jahre zuvor geliefert habe. Aber es liegt doch auf der Hand, dass wenn die Hälfte des Bodens immer brach liegen musste, um im nächsten Jahre eine Ernte zu geben, der Ertrag beider Hälften nicht als Jahresertrag gerechnet werden darf. Nicht einmal das lässt sich behaupten, dass die Ernte eine besonders ungünstige gewesen sei. Denn dass die für jene Jahre durch Inschriften und Redner bezeugte Teurung des Getreides in Attika nicht sowohl durch Misswachs, als durch Hemmung der Zufuhr herbeigeführt worden ist, hat mit Recht Beloch im Hermes XX S. 260 hervorgehoben. Der weitere Ansatz des Sklavenbesitzes auf 700 Talente unterliegt keiner ähnlichen Beanstandung, ist aber allein ohne Belang. Noch einfacher glaubt Stahl S. 411 ff. zum Ziele zu kommen. Er sieht die nach Aristophanes Ekklesiazusen 823 ff. von einem Euripides beantragte τετταρακοστή, von der man sich einen Ertrag von 500 Talenten versprach, wieder für eine εἰσφορά an und berechnet danach das steuerpflichtige Vermögen auf 20000 Talente. Aber da schon vorher Vermögenssteuern häufig erhoben worden waren, wie Stahl selber anerkennt, ist es ebenso undenkbar, dass man sich über den Erfolg des Beschlusses einer solchen Täuschung hingegeben, wie dass er seinem Urheber zu so grosser Beliebtheit verholfen hätte (κεὐθὺς κατεχρύσου . πᾶς ἀνὴρ Εὐριπίδην). Dass es sich vielmehr um eine ganz neue Massnahme gehandelt hat, durch die man der drückenden Finanznot abzuhelfen dachte, das beweist die vorher erwähnte Einführung des Kupfergeldes, dafür spricht auch der Ausdruck ἦν ἐπόριο' Εὐριπίδης, der wie schon Beloch in diesem Museum XXXIX S. 259 erkannt hat, an das nach der sizilischen Katastrophe geschaffene Amt der πορισταί erinnert. Es kann also nur von einer indirekten Abgabe die Rede sein, die aber wie die Prägung von Kupfergeld bald wieder ausser Kraft gesetzt wurde, weil sie ihrem Zwecke nicht genügte (οὐκ ἤρκεσεν,

was Stahl übersetzt: wurde unhaltbar). Was gegen diese schon von Grote begründete Auffassung von Stahl eingewendet wird, ist mir zum Teil unverständlich, ohne alle Beweiskraft aber der Satz, dass eine so fruchtbare Steuerquelle in den Bedrängnissen des peloponnesischen Krieges den Athenern nicht hätte verborgen bleiben können.

Zu einem befriedigenderen Ergebnis verhilft die Urkunde über die Achtobolensteuer von Messene. Für ihre Verwertung gilt es die Zahl der zu ihr Verpflichteten wenigstens annähernd zu bestimmen. Beloch Bevölkerung der griechisch-römischen Welt S. 149 berechnet die Volkszahl von Messene nach der jetzt I. G. V 1 n. 1398 wiedergegebenen Liste von über 80 Epheben aus dem Jahre 246 n. Chr. auf mindestens 5000 Bürger. Die Liste ist zwar in Korone gefunden, aber wegen der grossen Zahl der Epheben nach seiner Vermutung aus Messene dahin verschleppt, eine Vermutung, die, wie schon Wilhelm S. 123 bemerkt hat, um so grössere Wahrscheinlichkeit besitzt, als die gleiche Annahme auch für n. 1399 gesichert erscheint. Mit einer Zahl von 6000 Hausständen für die Zeit der Urkunde rechnet danach auch Wilhelm und schlägt den durchschnittlichen Besitz eines jeden auf etwa ein Fünftel Talent an. Allein der Wert der Ephebenlisten für die Bevölkerungsstatistik, der zuletzt wieder von Ziebarth Aus dem griechischen Schulwesen[2] S. 87 stark betont worden ist, bedarf schon wegen der verschiedenen Dauer der Ephebie in den einzelnen Staaten recht wesentlicher Einschränkung. Der Satz von Collignon De collegiis epheborum (1877) p. 31, dass sie in der Regel zwei Jahre betragen habe, liess sich schon gegenüber dem damals vorliegenden Materiale nicht aufrecht halten. Zu einer Schlussfolgerung auf die Bevölkerungszahl einer Stadt berechtigen die Listen soweit vollständig nur dann, wenn sie wie in einer Reihe von boiotischen Beispielen die Erfüllung eines bestimmten Lebensjahres oder den Eintritt in die Wehrpflicht bezeugen. Im übrigen kommt ihnen nur relative Bedeutung zu, insofern sie Zunahme oder Abnahme der Bevölkerung der gleichen Stadt oder erhebliche Verschiedenheit der Bewohnerzahl mehrerer Städte erkennen lassen. So bleiben nur die freilich spärlichen Nachrichten über messenische Aufgebote, voran die Angabe von Polybios IV 15, 6, beim Eintritt in den achaiischen Bund im Jahre 220 sei den Messeniern ebenso wie den Lakedaimoniern aufgegeben, für die Bundeszwecke je

2500 Mann zu Fuss und 250 Reiter zu stellen, zusammen so viel, als dem Strategen aufgetragen wurde aus den übrigen Bundesstaaten auszuheben[1]. Damit ist also nicht die ganze Wehrmacht getroffen; zwei Jahre später stellten die Messenier für den Einfall von Philipp V in Lakonien 2000 Mann zu Fuss und 200 Reiter ins Feld, τοὺς ἀκμαιοτάτους ἄνδρας, wie Polybios V 20, 1 sagt. Weiter hilft desselben Äusserung XXIX 24 (9), 8, mit der er auf einer achaiischen Bundesversammlung im Jahre 168 eine Hülfsendung von 1200 Mann für die beiden Ptolemaios gegen den Einwand verteidigte, die Achaier würden durch sie ausser Stand gesetzt ihrer Bundespflicht gegen Rom zu genügen: καλῶς ποιοῦντας αὐτοὺς καὶ τρεῖς ἄγειν καὶ τέτταρας μυριάδας ἀνδρῶν μαχίμων. Damit ist ein Aufgebot πανδημεί gemeint, wie es den Römern zugesagt war, das τοὺς ἐν ταῖς ἡλικίαις (IV 7, 10. XVI 36, 3) umfasste. Begonnen wird die Dienstpflicht, wie anderwärts sicherlich mit dem zwanzigsten Jahre und wohl bis zum sechzigsten sich erstreckt haben, wenn auch die höheren Altersklassen nur im Notfalle herangezogen wurden; darauf geht offenbar die Doppelzahl bei Polybios, die Hultsch nicht wegkorrigieren durfte. Für Athen ist bekannt, dass die Verpflichtung zum Kriegsdienste bis zum sechzigsten Jahre reichte, auf die über fünfzig Jahre alten aber nur zur Verteidigung der Heimat zurückgegriffen wurde, so dass Lykurg von der Zeit nach Chaironeia sagen konnte αἱ ἐλπίδες τῆς σωτηρίας τῷ δήμῳ ἐν τοῖς ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονόσιν καθειστήκεσαν. Das sind also offenbar die πρεσβύτατοι bei Thukydides II 13, wobei die Frage ganz dahingestellt bleiben kann, wie die unmögliche Angabe unserer Überlieferung entstanden ist, sie hätten zusammen mit den νεώτατοι und den μέτοικοι ὅσοι ὁπλῖται ἦσαν sich auf 16000 belaufen, wenn ich gleich nicht unausgesprochen lassen darf, dass auch die zuletzt von Beloch Klio V S. 369 empfohlene

[1] Ausheben ist ἐπιλέγειν oder ἐπιλέγεσθαι. Betroffen von der Aushebung waren zunächst die jüngsten Altersklassen, ἐπιλελεγμένων τῶν νεανίσκων heisst es 16, 6 und sie sind die ἐπίλεκτοι 19, 1 und sonst. In kriegerischen Zeiten pflegte eine Zahl von 3000 ἐπίλεκτοι zu Fuss und 300 zu Pferde präsent gehalten zu werden, XVI 37, 2. II 65, 3. V 91, 6. 3, 2. Daraus erklärt sich die Weihinschrift von Olympia n. 297 οἱ ἐπίλεκτοι τῶν Ἀχαιῶν. Aber eine Elitetruppe in ihnen zu sehen hat nur der Ausdruck von Livius XXXII 25 iuuenes delecti omnium ciuitatum verleitet.

Annahme eines Zusatzes von der Hand des angeblichen Herausgebers mir in noch grössere Schwierigkeiten zu verwickeln scheint, als die früher von ihm vorgeschlagene Streichung der Worte καὶ μυρίων im zweiten Satzglied. Welcher Anteil an der gesamten Wehrmacht des achaiischen Bundes auf die Messenier kam, lässt sich aus der vorher angeführten Stelle wenigstens annähernd ermitteln. Zu berücksichtigen ist dabei, dass in dem Jahr 220, auf das sie sich bezieht, Elis dem Bunde noch nicht angehörte, während er im Jahre 168 die ganze Peloponnes umfasste. Weiter fragt sich, ob unter Μεσσήνιοι bei Polybios nur die Bürgerschaft von Messene gemeint oder die übrigen Gemeinden der Landschaft mit einbegriffen sind, die gleichzeitig mit der Hauptstadt neubesiedelt oder in ihren Wohnsitzen belassen wurden, wie letzteres von Pausanias für Asine und Mothone, ersteres für Korone angegeben wird. Dass auch diese dem Volke der Messenier zugerechnet wurden, zeigen delphische Proxeniebeschlüsse, bei Collitz GDI n. 2618 und 2619, auf denen neben einem Μεσσήνιος ἐξ Ἰθώμης ein Μεσσήνιος ἐκ Θουρίας erscheint. Dass sie aber in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu Messene standen, beweist die Tatsache, dass als diesem im Jahre 193 der Eintritt in den achaiischen Bund gewährt ward, Abea, Thuria und Pharai von ihm abgetrennt (ἐχωρίσθησαν) und als selbständige Bundesglieder eingezeichnet wurden, Polybios XXIII 17 (XXV 1), 2. Eine frühere Trennung von Pylos und Kyparissia von Messene hat Niese Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten II S. 411 nachgewiesen und das Gleiche S. 713 auch für Korone und Mothone wahrscheinlich gemacht, für die es durch die Münzen (Head 431) bestätigt wird[1]. So ist es denn auch die πόλις τῶν Μεσσανίων, von der die in den delphischen Ehrendekreten Collitz n. 2621. 2641. 2844. 2845 verdankte Entsendung einer Söldnerschar zur Verteidigung des Heiligtums ausgegangen ist, wie Pomtow N. Jahrbücher f. Philologie CLIII (1896) S. 761 gezeigt hat, gegen einen Angriff von

[1] Mit Unrecht aber folgerte er III S. 355 eine Rückgabe von Thuria an Messene ums Jahr 140 daraus, dass diesem durch den Schiedsspruch der Milesier der Denthaliadische Gau zuerkannt wurde. Denn seine Zugehörigkeit zu Thuria wird nicht durch dessen grössere Nähe bewiesen, vgl. Seeliger Messenien und der achäische Bund (Zittau 1897) S. 25 ff.

Philipp V im Jahre 207 oder 206, nicht das ἔθνος oder der δᾶμος τ. M., wie die beiden erstaufgeführten Inschriften ergänzt worden sind. Auch das im Jahre 220 den Messeniern auferlegte Kontingent wird also nur Messene und die von ihm noch abhängigen Städte zu stellen gehabt haben, und wenn wir weiter die bekannten Äusserungen von Polybios IV 32, 3 und II 38, 3 über die überragende Volkszahl der Arkadier und Lakedaimonier in Rechnung stellen, werden wir eher zu hoch als zu niedrig greifen, wenn wir den Anteil von Messene an dem Gesamtaufgebot des achaiischen Bundes auf etwa ein Sechstel, die Zahl seiner waffenfähigen Bürger auf höchstens 7000 schätzen. Ziehen wir andrerseits in Betracht, dass von dem zur Achtobolensteuer eingeschätzten Gesamtvermögen ein reichliches Fünftel auf den Besitz der Fremden kam, so dürfen wir das auf den einzelnen Steuerpflichtigen entfallende Durchschnittsvermögen kaum auf höher als ein Sechstel Talent veranschlagen.

Es bedarf nicht der Ausführung, dass die Besitzverhältnisse einer auf den wenn gleich besonders lohnenden Betrieb der Landwirtschaft angewiesenen Landschaft und eines auf der Höhe kommerzieller und industrieller Entwickelung stehenden Staates nur mit grosser Vorsicht verglichen werden dürfen, zumal wenn es sich um sehr verschiedene Zeiten handelt. Allein nicht für undenkbar kann man nach dem, was wir für Messene gefunden, es halten, dass im vierten Jahrhundert das Durchschnittsvermögen des attischen Bürgers nur ein knappes Viertel Talent betrug. Denn soviel kommt auf den einzelnen, wenn wir die bei der Volkszählung unter Demetrios Phalereus ermittelte Zahl von 21000 Bürgern zugrunde legen und für die 10000 Metoiken ein Sechstel des Gesamtvermögens von 6000 Talenten in Abzug bringen. Kein Bedenken lässt sich auch der bekannten Äusserung des Redners gegen Phainippos § 22 entnehmen, es sei nicht leicht von einem Vermögen von 45 Minen zu leben. Denn dass es sich dabei um Ansprüche an bessere Lebenshaltung handelt, zeigt ein anderes Wort des Isaios XI 40, von einem Besitz von 46 Minen könne man zwar leben, aber keine Leiturgien leisten. Man muss sich nur mehr, als gewöhnlich geschieht, gegenwärtig halten, dass die τιμήματα der Steuerpflichtigen auf Grund ihrer eigenen Schätzung in das διάγραμμα eingetragen wurden. Inwieweit eine Kontrolle dieser Selbsteinschätzung vorgesehen war, ist schwer

zu sagen (vgl. S. 177). Dass sie jedenfalls nicht in wirksamer Weise geordnet war, lehren zahlreiche Hinweise der Gerichtsredner auf die viel geübte Unsitte, sich der Leistung von Steuern und Leiturgien dadurch zu entziehen, dass man seinen Grundbesitz veräusserte, um den Erlös in anderer nicht so leicht zu kontrollierender Weise nutzbar anzulegen. Überaus bezeichnend ist das Wort bei [Lysias] XX 23 ἐξὸν αὐτῷ τὴν οὐσίαν ἀφανῆ καταστήσαντι μηδὲν ὑμᾶς ὠφελεῖν εἵλετο μᾶλλον συνειδέναι ὑμᾶς, ἵν' εἰ καὶ βούλοιτο κακὸς εἶναι, μὴ ἐξείη αὐτῷ ἀλλ' εἰσφέροι τε τὰς εἰσφορὰς καὶ λητουργοίη. Auch in der Zeit nach Nausinikos kehren die Klagen und Beschuldigungen über dies ἀφανίζειν zu häufig wieder, als dass man in ihm nur einen beliebten Advokatentrick erkennen dürfte, z. B. Isai. XI 47. Aisch. I 101. Demosth. XXVIII 7. XLII 23. XLV 66. Dein. I 70. Nur aus dem Mangel an Kontrollierbarkeit des Besitzes erklärt sich auch, dass die öffentliche Meinung in der Schätzung von Einzelvermögen sich so stark irren konnte, wie das Lysias in der Rede vom Vermögen des Aristophanes mit einer ganzen Reihe von Beispielen belegt. Selbst dann, wenn das Vermögen in Grundbesitz bestand, war eine Täuschung durch falsche Selbsteinschätzung um so weniger ausgeschlossen, als es einen Grundkataster in Attika ebensowenig gegeben hat (S. 177), als Grund- und Hypothekenbücher (Attisches Recht S. 694). Je weniger also das τίμημα dem wirklich vorhandenen Besitze genau entsprochen hat, um so weniger ist man berechtigt dem übereinstimmenden Zeugnis des Polybios, Demosthenes und Philochoros den Glauben zu versagen. Wenn Stahl zum Schluss es damit zu widerlegen meint, dass nach ihm das gesamte attische Vermögen auch dann, wenn wir ein Sinken des heutigen Kaufwerts des Geldes gegen damals auf ein Drittel annehmen, noch nicht ein Zwölftel dessen ausmache, was heute ein einziger angehender Milliardär besitze, so ist es nicht erst nötig, zu erinnern wie Unvergleichbares damit in Parallele gestellt wird. Es genügt darauf hinzuweisen, dass in dem Lande der Milliardäre, in den Vereinigten Staaten von Amerika, von dem Census Office das Durchschnittsvermögen auf den Kopf der Bevölkerung auf rund 5500 Mark veranschlagt wird. Und von weiteren Schätzungen moderner Volksvermögen bei Helfferich Soziale Kultur und Volkswohlfahrt während der ersten 25 Regierungsjahre Kaiser Wilhelms II S. 863, die schon Wilhelm S. 115 angezogen hat, sei nur noch das eine

hervorgehoben, dass er das deutsche Volksvermögen auf 290 bis 320 Milliarden Mark, den Durchschnittssatz für den Kopf der Bevölkerung auf 4500—4900 Mark schätzt, dabei aber betont, dass die Zunahme des Volksvermögens von 1875/6 bis 1910/1 sich auf etwa 50—60 Prozent stellt.

Leipzig. J. H. Lipsius.

ZUR GESCHICHTE DES WORTES *FIDES*[1]

Als Grundbedeutung von *fides* geben die Lexica von Freund, Klotz, Georges übereinstimmend an 'Vertrauen, Zutrauen, Glaube'[2], desgleichen Walde, lat. etym. Wörterb.[2] S. 289 (unter dem Lemma *fido*). In Wahrheit ist diese Bedeutung, so häufig das Wort im alten Latein ist, vor Cicero de inv. und der Rhetorik an Herennius überhaupt nicht, vor der Kaiserzeit nur ganz spärlich, als terminus technicus und in einer bestimmten Verbindung, zu belegen. Sonst heisst *fides* in der republikanischen Literatur durchaus: Gewähr, Bürgschaft, Versprechen; Zuverlässigkeit, Treue, Glaubwürdigkeit; bezeichnet also alles, worauf man sich verlassen kann, Garantie im weitesten Sinne, sei es dass sie in einem Akte, einer Versicherung, einem bestimmten rechtlichen Verhältnis von Personen zu einander, oder in einer Eigenschaft von Menschen oder Dingen gründet[3]. Eine scheinbare Ausnahme, der wir von Plautus an sehr häufig begegnen, bildet die Verbindung *alicui fidem habere*. Nach der verbreiteten Auffassung bedeutet *fides* hier 'Glauben, Vertrauen'[4]. Träfe das

[1] Die folgenden Bemerkungen sollen eine Ergänzung zu meinem Artikel *fides* im Thesaurus linguae Latinae sein und zugleich eine Rechtfertigung der dort gegebenen Anordnung des Stoffs.

[2] Dies ist ein, übrigens nicht vereinzelter, Rückschritt gegenüber Forcellini, der, in der Originalausgabe wie in der Bearbeitung von De Vit, nach Erledigung des Formalen seinem Artikel die Definition voranstellt: '*fides* proprie est virtus consistens in constantia promissorum', und dann nach Anführung von Donat Andr. 34 *fides est commendatorum fida executio vel observantia* das Wort so glossiert: 'lealtà, fedeltà, veracità, il mantener la parola'.

[3] Die Behauptungen von H. Krüger, Fides als vox media, Wölfflins Archiv X 355 ff., werden für den in sprachlichen Dingen Geschulten keiner Widerlegung bedürfen.

[4] So auch Heerdegen, de fide Tulliana (Erlanger Habilitationsschrift 1876), p. 24. Die Abhandlung ist gänzlich unfruchtbar. Der Verfasser ist dann später noch einmal (Lat. Semasiologie; Neube-

zu, so wäre es immerhin auffallend, dass niemals ein *fidem habeo*, ohne Dativ, sich findet[1], zB. mit einer davon abhängigen Infinitivkonstruktion[2]. Vor allem aber kann *fidem habeo alicui* nicht getrennt werden von *fides est alicui*. Hier tritt nun mehrfach die Bestimmung der vertrauenden Person durch *apud* hinzu, zB. Plaut. Amph. 555 *facis ut tuis nulla apud te fides sit*. Wollte man hier an der aktivischen Bedeutung von *fides* (= Vertrauen, Glauben) festhalten, so ergäbe sich eine sonderbar verschrobene Konstruktion. Offenbar heisst *fides* hier 'Zuverlässigkeit, Vertrauenswürdigkeit'. Womöglich noch deutlicher macht das eine Verbindung wie Plaut. Bacch. 570 *si pergis parvam* (*parum* codd.) *mihi fidem arbitrarier*. In allen diesen Fällen wird mit *fides* eine Eigenschaft dessen, dem man vertraut, oder genauer die Art seines Verhaltens dem andern gegenüber, nicht eine geistige Tätigkeit oder eine Stimmung des Vertrauenden bezeichnet. Die Konstruktion *alicui fidem habeo* entspricht genau dem schon im alten Latein häufigen *alicui honorem habeo*, und das angeführte *alicui apud aliquem fides est* findet seine Parallele in Plaut. Rud. 196 *si ad hunc modum est innoxiis honor apud vos*.

In Ciceros Jugendschrift de inventione und in der Rhetorik an Herennius begegnet zuerst die Verbindung *fidem facere* und zwar sowohl absolut (inv. 1, 31, rhet. Her. 1, 6, 9. 1, 9, 16) wie mit dem Dativ *auditoribus* (inv. 1, 25, rhet. Her. 1, 6, 10). Die *fides*, die πιθανότης, ist nach dem Sprach-

arbeitung des 2. Bandes von Reisigs Vorlesungen über lat. Sprachwissensch., Berlin 1890, S. 97 ff.) ausführlich auf die Bedeutungen von *fides* eingegangen, um ein 'Musterbeispiel' 'wissenschaftlicher Lexikographie' (S. 96) zu geben, wobei er nur die modernen Lexica, nicht die Schriftsteller interpretiert. Er kommt (S. 102) 'zu dem Ergebnis, dass wir historisch nicht berechtigt sind, von den beiden Hauptbedeutungen unseres Wortes, welche der Deutsche unterscheidet, nämlich einerseits 'Glaube' und andererseits 'Treue', entweder die erste für älter und ursprünglicher zu halten als die zweite oder umgekehrt die letztere für älter und ursprünglicher als die erste'.

[1] Ter. Andr. 586 schreiben zwar die Herausgeber *nam propemodum habeo iam fidem*, überliefert aber ist *habeo tibi iam f.*, nach dem oben Gesagten ist also vielmehr *iam* zu streichen.

[2] Die einzige Stelle, an der das vorkommt, ist hier fernzuhalten: Ter. Eun. 139 *si fidem habeat se iri praepositum tibi apud me*; der Sinn ist ganz klar 'wenn er eine Bürgschaft dafür hätte'. Mit Recht sagt Donat z. d. St. *si credere cogatur* und zieht den *fideiussor* heran.

gebrauch dieser beiden Schriften zweifellos eine Eigenschaft der — guten — Rede: inv. 1, 25 (*apparatio atque artificiosa diligentia*) *maxime orationi fidem, oratori adimit auctoritatem*, rhet. Her. 4, 23, 32 *quare fides et graritas et severitas oratoria minuitur his exornationibus frequenter collocatis.* So sagt man denn auch *fidem orationi facere*, 'der Rede Glaubwürdigkeit schaffen': Cic. part. 27 *narratio et . . . confirmatio fidem facit orationi*, top. 8 *argumentum . . . (esse) rationem, quae rei dubiae faciat fidem.* Aber gegenüber einem *fidem auditoribus fecisse* kommen wir mit der alten Bedeutung (Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit) nicht mehr aus, da heisst *fides* in der Tat 'Glaube'. Nun ist es sehr bezeichnend, dass Cicero dieses *fidem facere* im Sinne von 'Glauben erwecken' auch ausserhalb der rhetorischen Schriften vielfach anwendet, dagegen ein isoliertes *fides* = 'Glaube', oder wie er definiert part. 9 *fides est firma opinio*, nur in den theoretischen rhetorischen Schriften kennt, im technischen Sinne, von dem, was der Redner bewirken will. Caesar hat nur *fidem facere* (4 mal, civ. 3, 101, 7 mit dem Dativ der Person), nie blosses *fides* = Glaube, Vertrauen. Das findet sich untechnisch zuerst in der Poesie und Prosa der augusteischen Zeit, zB. Verg. Aen. 4, 12 *credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum* (scil. Aeneam)[1], Liv. 1, 15, 6 *quorum* (scil. rerum gestarum Romuli) *nihil absonum fidei divinae originis divinitatisque post mortem creditae fuit.* Dieser Gebrauch breitet sich dann aus; so war die Grundlage geschaffen, auf der hernach die Christen die πίστις des N. T. (= τὸ πιστεύειν) ohne weiteres mit *fides* wiedergeben konnten.

Nach den hier gemachten Feststellungen ist die Entwicklung folgendermassen verlaufen. Die Römer haben, bezeichnend genug, in alter Zeit ein Nomen für Glauben überhaupt nicht besessen (*fiducia* heisst das nicht). Dann ist im 7. Jahrhundert d. St. von einem lateinischen Lehrer der Rhetorik, vermutlich im Anschluss an einen griechischen Ausdruck[2], die Wendung *fidem facere* zur Bezeichnung der

[1] Vgl. Heinze Gött. gel. Anz. 1915, 156.

[2] Es ist mir nicht gelungen, bei den griechischen Rhetoren eine regelmässig wiederkehrende genau entsprechende Wendung aufzufinden. Vergleichbar, aber schwerlich das Muster für *fidem facere*, ist der Ausdruck in der jetzt meist dem Anaximenes zugeschriebenen Rhetorik 38 p. 100, 24 Spengel-Hammer εἰς δὲ τὸν πρὸς

erstrebten Wirkung der Rede geprägt worden. Möglicherweise hat man ursprünglich nur absolut *fidem facere* oder *fidem facere orationi* und dergleichen gesagt, gemäss dem alten Sprachgebrauch, nach dem *fides* die Zuverlässigkeit, Glaubwürdigkeit einer Äusserung bezeichnete (zB. Ter. Andr. 857 *tristis severitas inest in voltu atque in verbis fides*), und erst sekundär mit einer Art Verkürzung statt etwa eines **fidem facere orationi apud auditorem* das *fidem auditori facere* gesetzt. Jedenfalls geht dieser Gebrauch, in welchem zuerst *fides* die Bedeutung 'Glauben' gewinnt, mindestens schon auf die Generation jener lateinischen Rhetoren zurück, von denen sowohl der Lehrer Ciceros wie der des Verfassers der Rhetorik an Herennius abhängen[1]; das zeigt die Gleichheit des Ausdrucks bei gleichem Zusammenhange: Cic. inv. 1, 25 *sin oratio adversariorum fidem videbitur auditoribus fecisse* (hiermit wird der Satz aus 23 wieder aufgenommen: *si . . . ab iis qui ante dixerunt, iam quiddam auditori persuasum videtur*), rhet. Her. 1, 6, 10 *si persuasus auditor fuerit, id est si oratio adversariorum fecerit fidem auditoribus.* Die Verbindung *fidem facere* ging dann, offenbar unter dem Einfluss der allgemeinen rhetorischen Jugendbildung, in die Sprache des Lebens über; *fides* aber im Sinne von τὸ πιστεύειν blieb zunächst ein terminus technicus der Rhetorik und wurde erst von der Sprache der augusteischen Zeit zu allgemeiner Verwendung zugelassen. Dass in der Folge auch Wendungen wie *alicui fidem habere* eine neue Färbung annahmen und *fides* überhaupt immer mehr eine reziproke Bedeutung empfing, ist sehr wahrscheinlich.

τοὺς ἀντιδίκους ἀγῶνα ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐκ τῶν λελεγμένων ποιήσομεν βεβαιότητα περὶ ἡμῶν. Viel spezieller gemeint als das *fidem facere* der römischen Theoretiker, nämlich nur die πιθανότης als das dritte Erfordernis der διήγησις angehend (diese erfordert συντομία, σαφήνεια, πιθανότης), sind die Äusserungen bei dem anonymen Rhetor 94 (p. 369, 6 Spengel-Hammer) ποιεῖ δὲ πιθανότητα καὶ τὸ τοῦ λέγοντος ἦθος καὶ πάθος, ebenda 95 und 98 ποιήσεις δὲ πιθανότητα. καὶ ἐὰν μὴ πάντα βεβαίων λέγῃς κτλ. — Fernzuhalten ist hier natürlich πίστις als Bezeichnung des auf die διήγησις folgenden Teils der Rede, wofür Cicero ausser *argumentum* und *argumentatio* auch (top. 98) *fides* sagt, und die πίστεις ἄτεχνοι und ἔντεχνοι, die man hier unterschied.

[1] Marx in der Ausg. der Rhet. Her., proll. p. 162: usus est . . . uterque doctor Latinus vetustioribus artibus Latinis qualis erat Antonii liber alii quorum memoria servata non est.

Das hier gewonnene Ergebnis vermag vielleicht zur Klärung eines vielbehandelten Problems aus der Geschichte des römischen Privatrechts wenigstens an einem Punkte beizutragen. Es handelt sich um die ursprüngliche Bedeutung von *bona fides*. Man hat vielfach angenommen, dieser Ausdruck gäbe im ganzen Bereich seines Vorkommens den Begriff des guten Glaubens wieder[1]. Gegen diese Auffassung ist namentlich Bruns mit grosser Energie in einer scharfsinnigen und gelehrten Abhandlung[2] aufgetreten. Wenn er freilich sagt (S. 79) 'dass fides so schlechthin und einfach den Glauben an irgend etwas bedeutet, ist erst durch das Christentum gekommen durch Übersetzung der griechischen πίστις' und im Anschluss an ihn Pernice (a. a. O. 207) behauptet, 'fides heisst niemals der Glaube', so geht das, wie wir gesehen haben, viel zu weit. Es scheint mir auch unzweifelhaft, dass an Stellen wie etwa Gaius inst. 2, 43 *si modo eas (res) bona fide acceperimus, cum crederemus eum qui traderet dominum esse* das Substantivum *fides* sozusagen ein Nomen actionis zu *credere* vertritt, genau wie an der oben (S. 189) angeführten Vergilstelle, bei Ovid ars 3, 674 und sonst. Es ist überhaupt möglich, dass in den festen Ausdrücken *bona fide emere, accipere, possidere* und den zugehörigen Nominalbildungen *bonae fidei possessor* usw. das Wort *fides* von Haus aus neben dem Inhalt *fidelitas* auch schon den der *firma opinio* hatte, denn es ist nicht zu erweisen, dass diese Termini von den Juristen vor der Zeit geprägt worden sind, in der *fides* auch die Bedeutung τὸ πιστεύειν anzunehmen begann[3]. Für

[1] Leonhard, Realencycl. III 694 ff. macht dieser Ansicht erhebliche Zugeständnisse; er definiert 'b. f. ist das gute Gewissen, die redliche Gesinnung, Zuverlässigkeit, Treu und Glauben' und sucht dann im folgenden in ziemlich verschwommener Weise zwischen den entgegenstehenden Ansichten zu vermitteln.

[2] Das Wesen der bona fides bei der Ersitzung, Berlin 1872, besonders S. 78 ff. — Den gleichen Standpunkt vertritt, was die Bedeutung des Wortes *fides* angeht (im übrigen weicht er vielfach stark von Bruns ab), Pernice, Labeo II 75 f., 207 f. (die 2. Aufl. ist auf der Münchener Staatsbibliothek nicht vorhanden), vgl. auch I 409 f.

[3] Plaut. Most. 670 sq. hat mit der späteren *bonae fidei emptio* nichts zu schaffen: Tranio. *de vicino hoc proximo tuos emit aedis filius.* Theopr. *bonan fide?* Tr. *siquidem tu argentum reddituru's, tum bona, si redditurus non es, non emit bona.* Theopropides fragt *bonan fide?*, verkürzt wie Truc. 586 und Ter. Haut. 761

eine viel ältere Periode dagegen wird uns (vor allem von Cicero, off. 3, 61—70) die Klausel in der formula für den iudex bezeugt *quidquid eum dare facere oporteret ex fide bona*. Hier gilt in der Tat, was Bruns erkannt hat; die *bona fides* schliesst ein Glauben, eine Überzeugung von einem bestimmten Tatbestande nicht ein, bezeichnet vielmehr wie in der Umgangssprache der alten Zeit 'das Verhalten des anständigen Geschäftsmannes, insofern dasselbe bei der kontraktlichen Pflichterfüllung über die unmittelbar durch Klage erzwingbare Leistung hinausgeht' (Mommsen, Ges. Schriften III 143). So steht die Bedeutungsentwicklung des juristischen Terminus durchaus im Einklang mit der allgemeinen Geschichte des Wortes *fides*. Wir verweilen noch einen Augenblick bei dem ursprünglichen Gebrauch von *bona fide*, der noch erheblich älter sein wird als die Verwendung in der Prozessformel. In alter Zeit findet sich nur der Ablativ, andere Casus hat zuerst Cicero off. 3, 67; 3, 70, wo er eben auf die Prozessformel Bezug nimmt. Im Leben wurde, wie die Komödie zeigt, *bona fide* häufig mit *dicere* verbunden: *dic bona fide* oder *bonan fide istuc dicis?* d. h. 'mit guter Gewähr, so dass man sich darauf verlassen kann'. In einer entsprechenden adverbiellen Verbindung mit anderen Verben finden wir die Worte an mehreren Stellen der Literatur, die sämtlich im Tone der Sprache des täglichen Lebens nahestehen. Hier wird der Sinn des Ausdrucks noch deutlicher. So sagt Laberius mim. 87 (Gell. 16, 7, 4) *tollet bona fide vos Orcus nudas in catonum*, Ovid rem. 649 *sed meliore fide paulatim extinguitur ignis* (scil. amoris) *quam subito; lente desine: tutus eris*, Seneca dial. 9, 1, 2 *nec bona fide liberatum me eis* (sc. vitiis), *quae timebam et oderam, nec rursus obnoxium*, 11 (12 Hermes), 17, 5 *illae* (sc. disciplinae liberales) *si bona fide in animum tuum intraverint*, epist. 83, 5 *ad hoc solium, quod, cum fortissimus sum et omnia bona fide fiunt, sol temperat*, Petron 11, 1

für *bonan fide istuc dicis?* Tranio tut, als verstünde er falsch, und bezieht *bona fide* auf den von ihm erlogenen Hauskauf, in der gleich zu besprechenden Bedeutung, der wir in der lebendigen Sprache häufig begegnen, 'mit guter Garantie, mit sicherem Erfolg'. Nämlich wenn der Alte ihm das Geld nicht wiedergibt, ist der Sohn hereingefallen. Eine *bonae* oder *malae fidei emptio* im späteren juristischen Sinne kann gar nicht davon abhängen, ob dem Käufer der bereits gezahlte Kaufpreis von seinem Vater nachträglich wiedererstattet wird oder nicht.

osculis . . . bona fide exactis, Quintil. inst. 7, 4, 34 *neque enim se bona fide in multa simul intendere animus totum potest*. Überall liegt hier die Bedeutung vor: 'unter guter Garantie; so dass man sich darauf verlassen kann, so dass der Erfolg sicher ist.' Von gutem Glauben kann hier natürlich keine Rede sein, aber auch die Bedeutung 'Treue, anständiges Benehmen' passt nicht, es wird an den angeführten Stellen nur auf die Art des Gelingens Wert gelegt, keine moralische Bestimmung gegeben. Gerade diese moralisch farblose Bedeutung war dem Worte *fides* ursprünglich in weit höherem Grade eigen, als der spätere Gebrauch vermuten lässt. Das bedarf einer näheren Ausführung.

Den zweifellos altertümlichsten Gebrauch des Wortes fassen wir einmal in denjenigen Wendungen der Umgangssprache, die uns schon bei Plautus formelhaft erstarrt entgegentreten, sodann in nicht minder alt bezeugten Benennungen bestimmter privat- und völkerrechtlicher Verhältnisse. Zu jener ersten Gruppe gehört der häufige Ausruf *di vostram fidem* oder *di, obsecro vostram fidem*. Das ist nicht ohne weiteres verständlich und scheint in der Tat noch nicht allgemein verstanden zu sein[1]. Um die Beziehung zu den Göttern, die ein derartiger Anruf voraussetzt, richtig zu erfassen, wird es gut sein, die menschlichen Einrichtungen zu betrachten, deren Abbild jene Beziehung ist. Wenn fremde Völkerschaften und Städte, sei es in einer Kapitulation vor dem anrückenden Feinde oder in einer Deditio aus freien Stücken, unter Aufgabe ihrer Selbständigkeit sich den Römern anschliessen, so heisst das *in fidem populi Romani venire* oder auch *se suaque omnia in fidem atque in potestatem p. R. permittere* oder *se in fidem ac dicionem p. R. tradere* und dergleichen[2].

[1] Brix-Niemeyer bemerken zu Trinummus 591: '*di, vostram fidem* (sc. *imploro*) ist selten ein bittender Anruf der Götter wie Poen. 953, sondern meistens ebenso wie *pro di immortales 'admirantis adverbium cum exclamatione'* (Donat zu Ter. Andr. IV 3, 1), 'weiss Gott, *ma foi*'". Anstatt das ganz andersartige *ma foi* heranzuziehen, hätten sie die Worte beachten sollen, die bei Donat unmittelbar auf die von ihnen zitierten folgen: '*fidem' dixit opem et auxilium, ut* (Verg. Aen. X 71) '*Tyrrhenamque fidem*'. — Lindsay zu Captivi 418 begnügt sich ebenfalls, die gleichen Worte Donats auszuschreiben wie Brix, auch unter Fortlassung der folgenden, ohne ein Wort der Erklärung.

[2] Z. B. Caes. Gall. 2, 3, 2. Liv. 8, 19, 1. 8, 25, 3. 34, 35, 10.

So heisst es auch in dem Pisaner Ehrendekret für C. Caesar, den Enkel des Augustus, vom Jahre 4 n. Chr. (CIL XI 1421) Z. 35 *devictarum aut in fidem receptarum ab eo gentium.* Was es mit dieser *fides* auf sich hatte, lehrt hinreichend die solenne Verbindung mit *potestas* oder *dicio.* Von 'Treue' in unserem Sinne und dem unserer mittelalterlichen Sprache, wonach eine auf einem sittlichen Gefühl ruhende Verpflichtung gegenüber der Person und den Rechten eines andern gemeint ist, ist hier keine Rede. Der dediticius begibt sich mit seiner Habe in die *fides,* d. h. in die Garantie des Siegers; dieser sichert ihm Schutz seiner Person und seines Guts zu, im übrigen beansprucht er die potestas über ihn. Das ist ein echt römischer Sprachgebrauch. Es ist durchaus begreiflich, wenn nach der bekannten Erzählung bei Polybius 20, 9, 11 (vgl. Liv. 36, 28) die Aetoler nach ihrer Kapitulation im Jahre 191 bass erstaunt waren über die Konsequenzen, die man römischerseits daraus zog, dass sie *se suaque omnia fidei populi Romani permiserant.* Sie hatten das getan οὐκ εἰδότες τίνα δύναμιν ἔχει τοῦτο, τῷ δὲ τῆς πίστεως ὀνόματι πλανηθέντες, ὡς ἂν διὰ τοῦτο ⟨τε⟩λειοτέρου σφίσιν ἐλέους ὑπάρξοντος. παρὰ ⟨δὲ⟩ Ῥωμαίοις ἰσοδυναμεῖ τό τ' εἰς τὴν πίστιν αὐτὸν ἐγχειρίσαι καὶ τὸ τὴν ἐπιτροπὴν δοῦναι περὶ αὐτοῦ τῷ κρατοῦντι. In ähnlicher Weise machen, mit einer ganz unrömischen Unterscheidung, die Gallier geltend (Liv. 39, 54, 7) *se . . . dedidisse se prius in fidem quam in potestatem populi Romani.*

Dieser 'publizistischen Klientel' verwandt ist die privatrechtliche Klientel, für die der allgemeinste Ausdruck gleichfalls ist *in fide alicuius esse*[1]. So heisst es in dem Repetundengesetz vom Jahre 123 oder 122 v. Chr. (CIL I² 583) 10 *quoiare in fide is erit maioresve in maiorum fide fueri⟨n⟩t* und in spielendem Gleichnis Ter. Eun. 886 *ego me tuae commendo et committo fidei, te mihi patronam capio, Thais.* Bisweilen tritt noch *clientela* erklärend hinzu, wie Ter. Eun. 1039, Cic. S. Rosc. 93 *in cuius fide sint et clientela* und sonst. Die nahen Beziehungen zwischen Klientel und Gastrecht hat Mommsen in einem grundlegenden Aufsatz (Röm. Forsch. I 321 ff.) aufgedeckt. In fast

38, 31, 6. Weitere Beispiele im Thesaurus s. v. *fides*, cap. prim. I A 1 b, γ.

[1] Mommsen, Röm. Forsch. I 355. Die Wiedergabe durch 'Treuverhältnis' ist, wie wir gesehen haben, nicht ganz adaequat.

allen uns erhaltenen tesserae hospitales, von der ältesten an, dem Bronzefisch von Fundi (CIL I² 611), auf dem es heisst *in eius fidem om⟨nes nos tradimus et⟩ covenumis*, wird gesagt, dass der Einzelne oder die Gemeinde sich in die *fides* oder *in fidem clientelamque* des Einzelnen oder der Gemeinde begibt, mit der man das hospitium eingeht[1]. In dem Gastrecht liegt 'der Anspruch auf Schutz und Rechtshilfe' (Mommsen S. 348). Eben dies garantiert die *fides*, in die man sich begibt. Der antike Grammatiker, der *fidem* mit *opem et auxilium* glossierte[2], hat also das Wort zwar zu eng gefasst und mehr einen stofflichen Inhalt des Begriffs als dessen eigenen Sinn umschrieben, aber doch das, worauf die *fides* in den alten Formeln sich hauptsächlich bezieht, richtig bezeichnet. Wer unvermutet in eine Gefahr kommt, ruft die *fides* derer an, die ihm gerade zunächst sind; sie sollen ihm Schutz garantieren. So Plaut. Amph. 376 *pro fidem, Thebani cives*, Men. 999 *perii, opsecro vestram fidem, Epidamnienses, subvenite, cives*, Rud. 615 *pro Cyrenenses populares, vostram ego imploro fidem, . . . ferte opem* u. dgl. In gewissen Situationen begibt man sich in die *fides* des für die betreffende Notlage als Helfer zuständigen Gottes; so ruft die Gebärende (Plaut. Aul. 692): *Iuno Lucina, tuam fidem!* Denn das bedeutet der Anruf wirklich: die Bitte um Aufnahme in die fides des Angerufenen, in ein von ihm gewährleistetes Garantieverhältnis. Für göttliches Gastrecht gilt die Terminologie des menschlichen: Sallust sagt (epist. Mithr. 7) von Perseus, er sei *apud Samothracas deos acceptum in fidem*. Und wie wir sahen, dass der erreichte Zustand der Klientel durch ein *in fide alicuius esse* bezeichnet wird, so singt bei Catull 34, 1 die Jugend beiderlei Geschlechts *Dianae sumus in fide*, sachlich nicht verschieden von dem horazischen *Deliae tutela deae*. Wer in einer allgemeinen Notlage ist, der ruft die *fides* der Götter schlechthin, oder auch die der Götter und Menschen an, so der geängstigte Sosias Plaut. Amph. 455, Euclio der sich bestohlen glaubt (Aul. 300) usw. Die Beispiele sind sehr zahlreich. Von einer Treue dessen, an den man sich wendet, ist gar keine Rede. Dass auch *di vostram fidem* keineswegs immer (wie etwa Capt. 418) zur Verstärkung

[1] S. Dessau, Inscr. lat. sel. II Nr. 6093 ff.
[2] S. oben S. 193 Anm. 1.

eines erstaunten oder entrüsteten Ausrufs steht, sondern die ursprüngliche Kraft des Hilferufens noch bewahren kann, lehrt zB. Poen. 953. Freilich findet es sich oft auch, wie Donat bemerkt, als *admirantis adverbium cum exclamatione*. Dieser Abschwächung unterliegen, auf Grund eines sehr verständlichen seelischen Vorgangs, alle derartigen Hilferufe zu göttlichen Wesen in alten und neuen Sprachen[1].

Wie die Grundbedeutung 'Garantie' in der Verbindung *fides ac ius iurandum* enthalten ist, wie *fides* die Bedeutung des Eides selbst, des Versprechens annahm, wie sie in enge Beziehung zu der schwörenden Rechten gesetzt werden konnte, all das ist vollkommen klar. Wahrscheinlich war auch die *dea Fides*[2], die *Fides populi Romani*, in deren Heiligtum auf dem Capitol auswärtige Gesandten empfangen, Urkunden von internationaler Bedeutung und bis in späte Zeit die Diplome, welche die Bürgerrechts- und Conubiumverleihung an die Veteranen beurkundeten, angeschlagen wurden, wahrscheinlich war auch diese *Fides publica* ursprünglich mindestens so sehr wie 'die Tugend der Treue und Wahrhaftigkeit' (Wissowa S. 133) die 'Göttin Gewähr' schlechthin, wie etwa die Τύχη die 'Göttin Gelingen'[3].

Es liegt mir selbstverständlich fern zu bestreiten, dass man sehr früh, vielleicht von Anfang an, auch die Gewährleistung, die in den Eigenschaften von Menschen und Dingen liegen kann, mit *fides* bezeichnet hat. In unseren ältesten Literaturdenkmälern bedeutet das Wort schon Treue, Zuverlässigkeit von Menschen; Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit

[1] Die Mitte zwischen ängstlichem Hilfruf und der exclamatio admirantis hält z. B. Aristoph. Vög. 61 Ἄπολλον ἀποτρόπαιε, τοῦ χασμήματος.

[2] Vgl. Otto, Realenc. VI 2281 ff., Wissowa, Religion u. Kultus[2] S. 133 f.

[3] Es scheint mir nicht unwichtig zu sein, dass *fides publica* als appellativum vorwiegend gesagt wird von der staatlichen Garantie der Immunität (zahlreiche Beispiele im Thesaurus unter I B 1 b), besonders auch im Verkehr mit fremden Gesandten (vgl. deren Empfang in der aedes Fidei), und ferner von der 'öffentlichen Bürgschaft' im Sinne des öffentlichen Kredits (Liv. 7, 27, 4. 24, 18, 14. Ulpian dig. 42, 5, 24, 2). Dass ein Rhetor wie Valerius Maximus 6, 6 von der *fides publica* wesentlich als von der Römertreue spricht, ist selbstverständlich. — Über die Vergöttlichung solcher Mächte, wie die fides den Römern eine war, hat Wilamowitz oft das Wesentliche gelehrt, zuletzt Aischylos Interpretationen 123 Anm.

von Äusserungen, Nachrichten usw. Uns kam es darauf an, jener andern Bedeutung, nach der *fides* keine Qualität ist, ihren Geltungsbereich nicht schmälern zu lassen. Sie ist altertümlicher geblieben und war daher der Verkennung ausgesetzt. Denn der allgemeinen Geistesrichtung entsprechend hat *fides* in der Geltung einer virtus sich lebenskräftiger ausbreiten können, auf Kosten jenes anderen, moralisch indifferenten Begriffs. Wir sehen deutlich, wie Cicero die alten Formeln moralisierend umdeutet. Gegenüber dem einfachen Ausdruck, der vorliegt an Stellen wie Cic. off. 1, 35 *ii qui armis positis ad imperatorum fidem confugient*; Bell. Hisp. 1, 1 *Pompeius in fidem uniuscuiusque civitatis confugere coepit*, 32, 8 *Pompeius eorum in fidem confugit*; Liv. 4, 48, 13 *in eius* (tribuniciae) *potestatis fidem circumventam rem publicam tamquam privatum inopem confugere*, 29, 18, 19 *ad vos vestramque fidem supplices confugimus*. Marcian. dig. 40, 1, 5 *cum domino suo, cuius in fidem confugit*, bedeutet es ein Abbiegen nach der Seite des Qualitätsbegriffs, wenn Cicero div. in Caec. 11 sagt *Siculi . . . ad meam fidem, quam habent spectatam iam et cognitam, confugiunt*. Die Provinzen sind der *fides*, oder der *fides* und *potestas* des Statthalters anheimgestellt (so Cicero selbst ad Q. fr. 1, 1, 27); wenn es also in der Rede de provinciis consularibus 35 in Bezug auf Caesar heisst: *quare sit in eius tutela Gallia, cuius fidei, virtuti, felicitati commendata est*, so gibt die adulatorische copia verborum dem Worte *fides* eine ethische Färbung, die es in der solennen Formel nicht hatte. Entsprechend nimmt das *in fide alicuius esse* die Bedeutung an 'mit jemandem befreundet sein'[1]. Besonders krass aber tritt die Umwertung des alten moralisch indifferenten Begriffs der *fides* in die Erscheinung, wenn Cicero dem Verres höhnisch vorhält (6, 108) *fidem tuam, quae nusquam erat neque umquam fuerat,*

[1] Während bei Caesar der Ausdruck durchgängig noch ein der römischen publizistischen Klientel analoges Abhängigkeitsverhältnis bezeichnet (Gall. 6, 4, 2. 7, 5, 2. civ. 1, 34, 4), auch wo es heisst (Gall. 2, 14, 2) *in fide atque amicitia alicuius esse*, ist an den Stellen, wo Cicero davon spricht, dass Municipien in seiner fides ständen (Planc. 97 [2 mal], ad Q. fr. 2, 12, 3) schwerlich mehr festzustellen, ob es sich um ein wirkliches hospitium nach Art der durch die tesserae beurkundeten handelt oder um eine formell nicht festgelegte freundschaftliche Beziehung.

implorant. Auf eine derartige skeptische Interpretation wäre wohl in plautinischer Zeit niemand verfallen, sie war erst möglich geworden, als die alte Formel isoliert hineinragte in einen überwiegend veränderten Sprachgebrauch. Die gleiche Fremdheit dem ursprünglichen Sinn des Ausdrucks gegenüber verrät Livius 40, 9, 6: *circumventis in solitudine natura ipsa subicit, ut hominum quos numquam viderint fidem tamen implorent.* Ihm ist auch nicht mehr lebendig, was es heisst *deorum fidem implorare*, denn er sagt 9, 12, 8 *nequiquam deos fidemque invocantes.*

In neuerer Zeit hat die einseitige Interpretation von *fides* als 'Treue' einem merkwürdigen Irrtum weithin Zustimmung verschafft. Usener hat (Kl. Schriften I 253 ff.) im Zusammenhang mit dem schlagenden Nachweis, dass *perfidus* aus *per fidem* erwachsen ist, das *per fidem* in Verbindungen wie *per fidem decipi* als 'wider die fides' gedeutet und für die Bedeutung der Präposition *per*, die er hier zu finden glaubte, ai. *param*, osk. *perum*, griech. παρά verglichen. Soviel ich sehe, ist man ihm hierin allgemein gefolgt[1]. Nun steht aber neben der Wendung *per fidem decipi* die von Cicero off. 3, 70 angeführte hochaltertümliche Formel: *uti ne propter te fidemve tuam captus fraudatusve sim* und entsprechend sagt Terenz Phorm. 469 *ne quid propter tuam fidem decepta poteretur mali.* Ferner heisst es bei Terenz Ad. 621 *satis adhuc tua nos frustratast fides*[2]. Das ist das genaue aktivische Korrelat zu einem *per fidem decipi.* Es dürfte mithin klar sein, dass hinter diesem *per* keinerlei Finessen zu suchen sind, dass der Akkusativ mit der Präposition vielmehr einfach instrumentale Bedeutung hat, wie man denn gar nicht selten sagt *per aliquid decipi* (einige Beispiele

[1] Stolz in Wölfflins Archiv II 503 (der *per* als 'darüber hinaus' fasst), H. Krüger ebda. X 359, Weissenborn-Müller zu Livius 1, 9, 13, Kühner-Stegmann Grammatik II 1 S. 556, Landgraf zu Cicero S. Rosc. 2. Aufl. S. 219 u. a.

[2] Vgl. auch Hor. carm. 3, 24, 59 *cum periura patris fides consortem socium fallat et hospites*; nur ist hier der durch das Oxymoron gehobene Ausdruck künstlicher als die der Umgangssprache entnommene Wendung bei Terenz. Um das *socium fallere* und zwar in der gleichen Sphäre wie bei Horaz handelt es sich auch bei Cicero, wo er S. Rosc. 116 sagt *per eius fidem laeditur* etc.: über Fälle wo hinsichtlich des hospitium gesagt wird *per fidem decipi* s. oben im Folgenden.

Thesaurus l. l. V p. 177, 55, sq., hinzuzufügen zB. Caes. civ. 1, 85, 3. 3, 82, 5). Daneben steht, wie wir gesehen haben, die Wendung mit *propter*, im Sinne nur um eine Nuance verschieden. Verbunden werden mit *per fidem* nur Verben des Betrügens, Verletzens, Schädigens. In allen Fällen handelt es sich entweder um ein rechtliches fides-Verhältnis der früher charakterisierten Art (zB. Plaut. Most. 500 und Liv. 1, 9, 13 um ein hospitium) oder um eine Garantie, die in einem Geschäftseide, einem Immunitätsversprechen usw. besteht. Mittels dieser Garantie ist der, dem sie geleistet worden ist, in die Falle gelockt, abgefangen worden[1]. Das ist der einfache Sinn der alten Redensart.

München. Eduard Fraenkel.

[1] Wenn man sieht, wie das terenzische *propter tuam fidem decepta* neben dem *propter te fidemve tuam captus* der archaischen Formel steht, so möchte man vermuten, es habe auch *decipere* in dieser Verbindung noch etwas von seiner ursprünglichen sinnlichen Kraft bewahrt.

HOMERISCHE GELEGENHEITSDICHTUNGEN

(cf. Rh. Mus. 71, 41—78)

(H c. 27) Von dieser Poesie [der Odyssee und Ilias] erlangte Homer Ruhm rings in Ionien, und sein Ruf verbreitete sich bereits bis nach Hellas. Während er zu Chios wohnte und als Dichter im Ansehen stand, besuchten ihn Viele, und wer mit ihm zusammentraf, riet ihm, nach Hellas zu gehen. Er nahm den Rat an und hegte das heftige Verlangen, auszuwandern. (28) Da er nun wahrgenommen hatte, dass auf Argos viele und grosse Lobsprüche verfasst wären[1], auf Athen aber nicht, so legte er in seine Dichtung, nämlich die grosse Ilias, im Schiffskatalog die beiden Verse B 547 f. zum Preise des Erechtheus ein. Auch rühmte er den athenischen Anführer Menestheus, dass er der allerbeste zum Ordnen von Fusstruppen und Reitern wäre, B 552 f. Telamons Sohn Aias und die Salaminier stellte er im Schiffskatalog zu den Athenern, B 557 f.; und in die Odyssee schob er ein, wie Athene nach einem Gespräche mit Odysseus in die Stadt der Athener kam, die sie weitaus am meisten vor den übrigen Städten ehrte, η 80 f.

Die erwähnten Homerstellen sind in der Biographie alle ausgeschrieben. Ohne Ausnahme unterlag ihre Echtheit schon im Altertume manchen Bedenken: die den Erechtheus und Menestheus betreffenden Verse B 547 f. 552—4 erklärte der megarische Historiker Dieuchidas für Interpolationen des Peisistratos und 553—5 athetierte Zenodot; in B 557 Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος

[1] Herodot V 67 ταῦτα δέ, δοκέειν ἐμοί, ἐμιμέετο ὁ Κλεισθένης οὗτος τὸν ἑωυτοῦ μητροπάτορα Κλεισθένεα τὸν Σικυῶνος τύραννον· Κλεισθένης γὰρ Ἀργείοισι πολεμήσας τοῦτο μὲν ῥαψῳδοὺς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι τῶν Ὁμηρείων ἐπέων εἵνεκα, ὅτι Ἀργεῖοί τε καὶ Ἄργος τὰ πολλὰ πάντα ὑμνέαται.

ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας schrieben Einige τρισκαίδεκα, die Megarer hingegen ἄγεν νέας ἔκ τε Πολίχνης ἔκ τ' Αἰγειρούσσης Νισαίης τε Τριπόδων τε; B 558 στῆσε δ' ἄγων ἵν' Ἀθηναίων ἵσταντο φάλαγγες wurde von Aristarch und vielen Anderen verworfen und stand gleichfalls unter dem Verdachte, von Peisistratos oder Solon eingeschwärzt zu sein; endlich zu η 80 bezeugen die Scholien: ὑποπτεύεται ὁ τόπος, ὡς καὶ Χαΐρις φησιν ἐν τοῖς διορθωτικοῖς[1]. Hiernach kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, dass unser Pseudonymus die Tendenz verfolgt, alle diese mehr oder weniger angefochtenen Stellen zugunsten der Athener für echt Homerisches Eigentum auszugeben. Von ihren Varianten sehe ich ab, weil diese zur Charakteristik des Verfassers der Lebensbeschreibung nichts beitragen bis auf die einzige in η 80, wo er das altertümliche εὐρυάγυιαν Ἀθήνην durch das modernere εὐρυχόρους ἐς Ἀθήνας verdrängt hat, offenbar veranlasst durch den Namen der Stadt, die er auch Z. 379 τὰς Ἀθήνας nennt. Er steht mit seiner Lesart allein.

(H c. 29) Nachdem Homer die erwähnten Einlagen gemacht und sich ausgerüstet hatte, wollte er zu Schiff nach Hellas fahren und richtete seinen Kurs gen Samos. Dort feierten gerade um die Zeit die Bewohner das Apaturienfest; und einer der Samier, der den Dichter ankommen sah und ihn von Chios her kannte, ging zu den Phratoren und erzählte ihnen unter grossen Lobpreisungen von ihm. Die Phratoren liessen ihn holen, damit er an ihrer Festfeier teilnähme. (30) Unterweges stiess Homer mit Frauen zusammen, die der Kurotrophos auf dem Kreuzwege opferten. Unwillig über seinen Anblick rief ihm die Priesterin zu: 'Weg vom Opfer, Mann!' Betroffen fragte er seinen Führer, wer der Rufende wäre und welchem Gotte das Opfer dargebracht würde. Es wäre eine Frau, die der Kurotrophos opferte, erwiderte der Führer. Da sprach Homer die Verse:

XI κλῦθί μοι εὐχομένῳ, Κουροτρόφε, δὸς δὲ γυναῖκα
τήνδε νέων μὲν ἀνήνασθαι φιλότητα καὶ εὐνήν·
ἡ δ' ἐπιτερπέσθω πολιοκροτάφοισι γέρουσιν,
ὧν ὥρη μὲν ἀπήμβλυνται, θυμὸς δὲ μενοινᾷ.

Ausser HS hat auch Athen. XIII 592ᵃ das Gebet auf-

[1] Näheres über alle diese Stellen in Aristarchs Hom. Textkritik I 223. 565, Die Homervulgata als voralexandrinisch erwiesen S. 157 und in meiner Homerausgabe.

bewahrt und den letzten Vers (ohne ὤν) Eust. 1968, 42. Athenäos führt es mit den Worten ein: Σοφοκλῆς δ' ὁ τραγῳδιοποιὸς ἤδη γέρων ὢν ἡράσθη Θεωρίδος τῆς ἑταίρας. ἱκετεύων οὖν τὴν Ἀφροδίτην φησίν — und fügt dann hinzu: ταῦτα μέν ἐστιν ἐκ τῶν εἰς Ὅμηρον ἀναφερομένων. Beide Dichter also rezitierten die Verse infolge von erlittener Abweisung seitens einer jüngeren weiblichen Person, wenngleich die Situation beider eine verschiedene war, und wünschten der Abweisenden zur Strafe an, sie möchte fernerhin nur noch zu begehrlichen Greisen in Liebe entbrennen. Hieraus scheint hervorzugehen, dass die angeflehte Κουροτρόφος im vorliegenden Falle wirklich, wie Athenäos angibt, keine andere als Aphrodite sein kann (ι 27 führt Ithaka dieses Beiwort). — Vers 1 vgl. oben zu VI 1. — κλῦθί μοι εὐχομένῳ HS; κλύε μευ εὐχομένου Ath. Nach Homerischem Sprachgebrauche würde allerdings der Genetiv den Vorzug verdienen; doch sagt schon Theognis 13 εὐχομένῳ μοι κλῦθι. — 2 μὲν ἀνήνασθαι H und die meisten S (μὲν ἀπανήνασθαι oder allein ἀπανήνασθαι einige); μὲν ἀναίνεσθαι Ath. H 93 αἴδεσθεν μὲν ἀνήνασθαι (κ 297 ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν). Γ 445 ἐμίγην φιλότητι καὶ εὐνῇ. — 3 I 336 τῇ παριαύων τερπέσθω (ξ 228 ἀνὴρ ἐπιτέρπεται ἔργοις). Θ 518 πολιοκροτάφους τε γέροντας. — 4 ὥρη (ὥραι) H; οὐραὶ S Eust.; ἰσχὺς Ath. — Hesych. ὥρα ἔτους· καιρὸς ἔτους, τὸ ἔαρ καὶ τὸ θέρος. Der Sillograph Timon bei Athen. XIII 601^{c} ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμεῖν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι. Thuk. VI 54 γενομένου δὲ Ἁρμοδίου ὥρᾳ ἡλικίας λαμπροῦ. Plat. Rep. V 475^{a} μηδένα ἀποβάλλειν τῶν ἀνθούντων ἐν ὥρᾳ. — ἀπήμβλυνται H (so L^{b} P^{2}U, ἀπάμβλυνται oder ἀπαμβλύνεται andere) S Ath. Eust. — Herondae fr. 60, 4 (Crus.) ἤδη γὰρ αὐτὴ τῆς ζοῆς ἀπήμβλυνται. Aesch. Prom. 866 κτεῖναι σύνευνον, ἀλλ' ἀπαμβλυνθήσεται. Plat. Rep. VI 490^{b} οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος. Dio Cass. LXVIII 6 τῇ ψυχῇ ἤκμαζον, ὥστε μήθ' ὑπὸ νεότητος θρασύνεσθαι μήθ' ὑπὸ γήρως ἀμβλύνεσθαι. Maneth. II 409 ἀδρανέες τε πέλονται ἑὸν σθένος ἀμβλύνοντες. — θυμὸς HS Eust.; θεῖος Ath. T 164 θυμῷ γε μενοινάᾳ πολεμίζειν. β 92 νόος δέ οἱ ἄλλα μενοινᾷ.

(H c. 31) Als der Dichter zur Phratrie kam und die Schwelle des Festsaales, wo man speiste, betrat, brannte nach der Aussage Einiger ein Feuer im Saale, während Andere meinen, man hätte es erst entzündet, nachdem Homer folgende Verse gesprochen:

XII ἀνδρὸς μὲν παῖδες στέφανος, πύργοι δὲ πόληος·
ἵπποι δ' αὖ πεδίῳ κόσμος, νῆες δὲ θάλασσῃ,
χρήματα δ' αὖξῃ οἴκου· ἀτὰρ γεραροὶ βασιλῆες
ἥμενοι εἰν ἀγορῇ κόσμος λαοῖσιν ὁρᾶσθαι·
5 αἰθομένου δὲ πυρὸς γεραρώτερος οἶκος ἰδέσθαι.

Es handelt sich in der ganzen Strophe nur darum, was augenfällige Ehre bringt, durch seinen Anblick jeden Beschauer mit Achtung erfüllt. Ein Kranz, also ein sichtbarer Ehrenschmuck, sind für den Mann seine Söhne, für die Stadt ihre Türme; eine sichtbare Zierde sind ferner für das Feld die Rosse, für das Meer die Schiffe, für das wachsende Gedeihen des Hauses die Besitztümer, für das Volk die in seiner Versammlung sitzenden ehrwürdigen Grossen[1]: ehrwürdiger (achtunggebietender) jedoch ist ein Saal anzuschauen beim brennenden Feuer. Weder die parallelen Substantiva στέφανος (Vs. 1) und κόσμος (2. 4) noch die Adjektiva γεραροὶ (3) und γεραρώτερος (5) noch die Infinitive ὁρᾶσθαι (4) und ἰδέσθαι (5) lassen eine andere Deutung zu. Das Herdfeuer als heiliges, im frommen Beschauer Ehrfurcht weckendes Element wird verherrlicht; und solche Verherrlichung kann sehr wohl auch von einem Erblindeten ausgehen, der zuvor sehend war und die lodernde Flamme einmal mit dem empfänglichen Auge frommer Ehrfurcht angeschaut hatte. Ob das Feuer diesmal schon im Saale brannte oder noch nicht, lässt der Biograph unentschieden; und das entspricht genau den Worten des Dichters — der beste Beweis, dass sein Begrüssungsspruch als Ausdruck seiner Lebenserfahrung aufzufassen ist und allgemeine Giltigkeit haben soll. So passt er zu jedem der beiden Fälle, zwischen denen uns der Pseudonymus die Wahl lässt: die Verse singen überhaupt das Lob des göttlichen Feuers, wie es sich ziemt auch an diesem Festtage der Aphrodite, wenn sie der Dichter etwa als Πασιφάεσσα zu verherrlichen beabsichtigte. — Neben HS, die enger zusammenhängen, kommt die stark abweichende Fassung im Agon (c. 16) in Betracht. Der letztere Traktat (Ag) verlegt den Vorfall nach Athen: König Medon habe hier den Dichter bewirtet; im Rathause sei es kalt und deshalb ein Feuer angezündet gewesen; und dies habe jene Stegreifverse veranlasst. Gleich

[1] βασιλῆες: s. oben zu c. 13. Γ 170 οὕτω γεραρόν· βασιλῆι γὰρ ἀνδρὶ ἔοικε.

in diesen einleitenden Worten zeigt sich, dass der Zweck des Feueranzündens ins Unhaltbare verdreht ist: der alleinigen Heizkraft kann der Erfolg γεραρώτερος οἶκος ἰδέσθαι unmöglich nachgerühmt werden. Ehrwürdiger anzuschauen wird dem Griechen der festliche Speisesaal nicht, wenn das Feuer die Winterkälte daraus vertreibt, sondern wenn das gläubige Auge voll Ehrfurcht in der Flamme den göttlichen Ursprung (θεσπιδαὲς πῦρ) sieht, jene himmlische Gabe, um deren willen der menschenfreundliche Prometheus gelitten hat. Nicht ein beschränkter Nutzen, sondern die unbeschränkte Heiligkeit des sichtbaren Herdfeuers ist gemeint, dem in jedem griechischen Hause sein Altar errichtet und dessen läuternde Kraft und hohe religiöse Bedeutung allgemein anerkannt war, dasselbe 'ewige' Feuer, dessen sakraler Sinn in zahllosen Kultusstätten noch heute nicht erloschen ist. Für diese tiefere Auffassung der Strophe hat der Anonymus Ag, wie er alsbald noch deutlicher zu erkennen gibt, gar kein Verständnis gehabt. — Vs. 1 παῖδες στέφανος H (so L^bP^2U, andere στέφανος παῖδες) und S (παῖδες στέφανοι einige); στέφανοι παῖδες Ag: die bessere Überlieferung spricht für die erstgenannte Lesart, gegen die nichts von Belang einzuwenden ist. — O 737 πόλις πύργοις ἀραρυῖα. — 2 δ' αὖ Ag: δ' ἐν HS. — πεδίῳ HS; πεδίου Ag. — δὲ H Ag; δ' ἐν S (mit zwei Vertretern von H). — θαλάσσῃ zwei H (Matrit. 4568 und 4629); θαλάσσης die übrigen H nebst Ag; θαλάσσῃ ein S (Vind. 39), -σσαις die übrigen S. Ich habe den Dat. Sing. gewählt, weil er in dem vorangehenden Falle steht sowie in dem nachfolgenden wahrscheinlich ist. Das verdorbene δ' ἐν hinter νῆες zog vermutlich δ' αὖ hinter ἵπποι in Mitleidenschaft. Für den blossen Dativ spricht die Analogie in den beiden Versen. — 3 weggelassen von Ag. — δ' H; fehlt in den meisten S. — αὔῃ οἴκου habe ich hergestellt; αὔξει οἶκον HS, das mir unerträglich scheint, weil das Verb. fin., das einzige im ganzen Spruche, die Konstruktion völlig zerstört. Überall ist diese sonst so gehalten, dass εἰσί oder ἐστί zu den einzelnen Satzgliedern hinzugedacht werden muss. Überdies war αὔξω bei den Epikern nicht im Gebrauch, was schon früh einige Kritiker zu der Änderung οἶκον ἀέξει bewog, die indessen den ersteren Anstoss nicht beseitigt. Arat 1050 τρισσαὶ δέ οἱ αὔξαι γίνονται καρποῖο. Plat. Ges. VII 788^d πολλὴ αὔξη ὅταν ἐπιρρέῃ. Rep. VII 821^e σώματος γὰρ αὔξης καὶ φθίσεως ἐπιστατεῖ. Hesych. αὔξην·

αὔξησιν. (Bekker An. II 464, 3 αὔξην καὶ ἄνθην καὶ βλάστην· προοξυτονεῖν ἀξιοῦσι πάντα τὰ τοιαῦτα. Lobeck Rhemat. p. 268.) Metrischen Schutz gewähren A 30 ἐνὶ οἴκῳ. B 158 οὕτω δὴ οἶκον δέ. δ 318 ἐσθίεταί μοι οἶκος, usw. — 4 hat Ag so umgestaltet: λαὸς δ' εἰν ἀγορῇσι καθήμενος εἰσοράασθαι. Man erfährt hieraus nicht, wessen Zierde das versammelte Volk ist[1]. — εἰν H; εἰν oder ἐν oder ganz weggelassen S. — λαοῖσιν Ruhnken; τ' ἄλλοισιν HS. Grammatisch richtiger als letzteres wäre κἄλλοισιν ('auch für Andere', nämlich für Leute, die nicht zu den Königen gehören), das sich durch B 238 χήμεῖς, Z 260 καὐτός und dergleichen Homerische Krasen verteidigen liesse. Indessen verdient Ruhnkens Konjektur, die an dem von Ag gebotenen λαὸς einigen Halt hat, doch wohl den Vorzug. — 5 X 135 πυρὸς αἰθομένου. Γ 211 ἄμφω δ' ἑζομένω, γεραρώτερος ἦεν Ὀδυσσεύς. Σ 212 περικτιόνεσσιν ἰδέσθαι. — Den allein von Ag überlieferten Schlussvers 5ª ἥματι χειμερίῳ ὁπότ' ἂν νίφῃσι Κρονίων haben HS mit Recht fortgelassen. Er ist eine offenbare Interpolation[2], die lediglich das Heizen zu motiviren bezweckt ohne Rücksicht darauf, dass für den Beschauer ein Lokal durch Erwärmung allein nicht ehrwürdiger als ein kaltes werden kann. Aus der Reihe der in den Versen aufgeführten schmückenden Auszeichnungen fällt die Heizkraft des Feuers gänzlich heraus. Gewiss wirkt sie wohltuend auf denjenigen, der an einem kalten Wintertage in ein warmes Zimmer tritt: aber sie wirkt nicht auf das Auge, weil sie kein sichtbarer Schmuck ist. Die Berichterstatter haben die Situation und Tendenz, die zu der Strophe Anlass gaben, ganz verschieden aufgefasst: dass der Verfasser des Agon sich hierbei weiter von jeder Wahrscheinlichkeit entfernt hat als der Biograph HS, kann meines Erachtens gar keinem Zweifel unterliegen. Eine Huldigung vor der erlauchten Festversammlung und vor der religiösen Bedeutung des Feuers war beabsichtigt, kein Lob des Heizers.

(H) Homer betrat den Festsaal, lagerte sich und speiste

---

[1] Nietzsche, dem A. Rzach im Wesentlichen gefolgt ist, machte einen sehr gewaltsamen Versuch, diesen Übelstand wegzuräumen, und vermochte dennoch nicht, die Fassung des Spruches in Ag zu retten, die, von allem Anderen abgesehen, rettungslos an γεραρώτερος οἶκος ἰδέσθαι scheitert.

[2] Mit Benutzung von M 279 ἥματι χειμερίῳ, ὅτε τ' ὦρετο μητίετα Ζεὺς νιφέμεν zustande gekommen.

mit den Phratoren, die ihn ehrten und bewunderten. Darnach begab er sich zur Ruhe. (32) Am anderen Morgen sahen ihn, wie er fortging, einige Töpfer, die feine Tongefässe im Ofen brannten, und riefen ihn an; und da sie von seiner hohen Begabung wussten, so forderten sie ihn auf, ihnen etwas zu singen; sie würden ihm dafür, versprachen sie, von ihrer Tonware und von ihrem sonstigen Besitz abgeben. Er sang ihnen folgende Verse, die den Titel 'der Brennofen' (Κάμινος) führen:

XIII εἰ μὲν δώσετε μισθὸν ἀοιδῆς, ὦ κεραμῆες,
δεῦρ' ἄγ', Ἀθηναίη, καὶ ὑπέρσχεθε χεῖρα καμίνου·
εὖ δὲ περανθεῖεν κότυλοι καὶ πάντα κάναστρα,
φρυχθῆναί τε καλῶς, καὶ τιμῆς ὦνον ἀρέσθαι
πολλὰ μὲν εἰν ἀγορῇ πωλεύμενα, πόλλ' ἐν ἀγυιαῖς,
πολλὰ δὲ κερδῆναι. ὑμῖν δὲ δὴ ὥς σφιν ἄεισα.
ἢν δ' ἐπ' ἀναιδείην τρεφθέντες ψεύδε' ἄρησθε,
συγκαλέω δὴ ἔπειτα καμίνῳ δηλητῆρας,
σὺν Τριβόλῳ Σμάραγόν τε καὶ Ἄσβετον ἠδὲ Σαβάκτην
Ὠμόδαμόν θ', ὃς τῆδε τέχνῃ κακὰ πολλὰ πορίζειν
πεῖθε Πυραίθουσαν κατὰ δώματα· σὺν δὲ κάμινος
πᾶσα κυκηθείη κεραμέων μέγα κωκυσάντων.
ὡς γνάθος ἱππείη βρύκει, βρύκοι δὲ κάμινος
πάντ' ἔντοσθ' αὐτῆς κεραμήια λεπτὰ ποιοῦσα.
δεῦρο καὶ Ἠελίου θύγατερ, πολυφάρμακε Κίρκη·
ἄγρια φάρμακα βάλλε, κάκου δ' αὐτούς τε καὶ ἔργα.
δεῦρο δὲ καὶ Χείρων ἀγέτω πολέας Κενταύρους,
οἵ θ' Ἡρακλῆος χεῖρας φύγον οἵ τ' ἀπόλοντο·
τύπτοιεν τάδε ἔργα κακῶς, πίπτοι δὲ κάμινος,
αὐτοὶ δ' οἰμώζοντες ὁρῴατο ἔργα πονηρά.
γηθήσω δ' ὁρόων αὐτῶν κακοδαίμονα τέχνην.
ὃς δέ χ' ὑπερκύψῃ, περὶ τούτου πᾶν τὸ πρόσωπον
φλεχθείη, ὡς πάντες ἐπίστωντ' αἴσιμα ῥέζειν.

Das Lied zerfällt in zwei Teile: der erste (Vs. 1—6) enthält den Wunsch, Athene möge das Töpferhandwerk segnen, falls die Töpfer ihr Versprechen dem Sänger hielten; der zweite Teil (Vs. 7—23) droht, der Dichter wolle eine Reihe dämonischer Mächte zur Zerstörung des Brennofens samt Inhalt anrufen, falls ihm das Versprechen nicht erfüllt würde. — Vs. 1 K 304 μισθὸς δέ οἱ ἄρκιος ἔσται· δώσω γὰρ κτέ. — ἀοιδῆς ὦ S; ἀοιδήσω oder ἀειδήσω (L^bP^9, ἀηδήσω U)

oder ἀείσω ὦ H. Letzteres billigte die Mehrzahl der Herausgeber, sicher mit Unrecht; denn die ältere Überlieferung sowie der noch klar ersichtliche Fortgang der Verderbnis spricht dagegen und ebenso der Sinn. Homer verschiebt seinen Gesang durchaus nicht auf die Zukunft, sondern hat ihn, wie aus Vs. 6 hervorgeht, bereits vorzutragen begonnen (ὁ δὲ Ὅμηρος ἀείδει αὐτοῖς, kündigt zuvor die Erzählung an): wenn ihr, Töpfer, wirklich[1] Belohnung geben werdet für meinen Gesang, dann auf hierher, Athene, und halte deine Hand schützend über den Brennofen'. Der zu erwartende Nachsatz nimmt eine andere Form an als die gewöhnliche; ähnlich Z 150 εἰ δ' ἐθέλεις καὶ ταῦτα δαήμεναι . . . ἔστι πόλις Ἐφύρη und sonst nicht selten (Φ 487 fehlt er ganz, desgleichen in der Eiresione, XIV 14). Vorgeschwebt hat wohl auch A 302 εἰ δ' ἄγε μὴν πείρησαι. P 685 εἰ δ' ἄγε δεῦρο. Vielfach kleidet sich der Wunsch in die Form einer Bedingung: 'ach wenn doch'. — 2 Der Aufruf ist an eine Bedingung geknüpft, wird also, wenn diese sich nicht erfüllt, ungiltig. — ἄγ' ἀθηναίη H; ἀγαθὴ γαίη S. Kunstarbeit steht unter dem Schutze der Ἀθηνᾶ Ἐργάνη. μ 184 δεῦρ' ἄγ' ἰών. θ 204 τῶν δ' ἄλλων ὅτινα κραδίη θυμός τε κελεύει, δεῦρ' ἄγε πειρηθήτω. — ὑπέρσχεθε S; ὑπερσχέτε (so $L^{h}P^{2}U$, ὕπερσχέ γε V) oder ὑπέρεσχε γε oder ὑπέρεχε H; hieraus hat man ὑπείρεχε konjiziert. Ich bin zu der älteren Lesart in S ὑπέρσχεθε zurückgekehrt, an der ich nichts auszusetzen finde. Ω 374 ἀλλ' ἔτι τις καὶ ἐμεῖο θεῶν ὑπερέσχεθε χεῖρα. Ξ 428 ἀσπίδας εὐκύκλους σχέθον αὐτοῦ. θ 537 Δημόδοκος δ' ἤδη σχεθέτω φόρμιγγα. Λ 735 εὖτε γὰρ ἠέλιος φαέθων ὑπερέσχεθε γαίης. Diese und andere Stellen beweisen, dass die alte epische Sprache neben ἔσχον auch ἔσχεθον kannte. — 3 hat glücklicherweise Pollux X 85 in seiner obigen, ursprünglichen Gestalt gerettet. Seine Vorbemerkung verdient gleichfalls, beachtet zu werden: τοῖς δ' ἀγγείοις προσαριθμητέον . . . κάναστρα, μαζονομεῖα· τὰ μὲν μαζονομεῖα Ἀριστοφάνους εἰπόντος ἐν Ὀλκάσι, τὰ δὲ κάναστρα τοῦ ποιήσαντος τοὺς Κεραμέας, οὕς τινες Ἡσιόδῳ προσνέμουσιν· λέγει γοῦν εὖ δὲ περανθεῖεν κότυλοι καὶ πάντα κάναστρα'. Das Verbum und auch das Schlusswort wurden später verdorben: μελανθεῖεν (-θοῖεν) H;

[1] Wolf änderte μὲν in μοι, unnötig; εἰ μὲν entspricht dem ἢν δ' in Vs. 7.

μαρανθεῖεν S. μάλ' ἰ(ε)ρὰ HS. Allen setzte in H μελανθεῖεν und μάλευρα, in S μαρανθεῖεν ('siccentur') und μάλευρα in den Text mit der Note: 'correximus; cf. Achaei fr. 50 et lexicogrr. μίγδα μάλευρον anon. ap. Zonar. 1334[b] 5'. Augenscheinlich liess er sich allein durch die Buchstabenähnlichkeit zu dieser trotz ihrer Wiederholung (p. 212 und 264) dennoch unhaltbaren Korrektur verleiten. Hesychios und Andere sagen, μάλευρον sei gleich ἄλευρον, und Niemand bezeugt, dass es auch ein irdenes Gefäss bedeuten könne, wie wir es an unserer Stelle notwendig brauchen. Ein solches Tongefäss bringt man übrigens nicht zum Schwarz- oder Trockenwerden in den Töpferofen, sondern damit es durch Brennen die erforderliche Festigkeit und Vollendung erlange: folglich kommt von den überlieferten drei Verbalformen einzig und allein περανθεῖεν in Betracht und neben κότυλοι kein selbstersonnenes Substantivum, sondern κάναστρα, das Pollux bietet. Athen. XI 482[b] (nach Eratosthenes) κοτύλους, κάλλιστα καὶ εὐποτώτατα ἐκπωμάτων. ἦσαν δὲ καὶ οὗτοι τῆς αὐτῆς κεραμείας. Poll. X 85 τὰ μέντοι κάναστρα φελλώδεις τινὲς πινακίσκοι εἶναι δοκοῦσιν, ἀφ' ὧν καὶ τὸ ἐκκενῶσαι ἢ ἐκπιεῖν κανάξαι λέγουσι καὶ ἐκκανάξαι. Hesychios umschreibt κάναστρον mit τρύβλιον. Jedenfalls haben wir hier ein schlagendes Beispiel für die sehr beachtenswerte Lehre, dass die nächstliegenden Korrekturen keineswegs immer die besten sind. Wer an die Orthographie κάνιστρον und κάνιτρον denkt, begreift leichter den Weg, den die Korruptel bis zu μάλ' ἰ(ε)ρὰ genommen hat. — 4 A 159 τιμὴν ἀρνύμενοι. Ξ 297 καὶ ἄσπετον ὦνον ἕλοιτο (mit der Var. ἄροιτο). — τιμῆς ὦνον ἀρέσθαι (εὑρ-) H; τιμῆς (P[4], τιμῇ P[1]) ὄναρ (P[4], ὄνειαρ P[1]) ἑλέσθαι S. Mit τιμή ist der vom Verkäufer abgeschätzte Wert, mit ὦνος der vom Käufer gezahlte Preis der Ware gemeint. — H 203 καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι. An unserer Stelle verdient schwerlich ἑλέσθαι den Vorzug, trotz der Wiederkehr von ἄρησθε in Vs. 7.—5 H 382 τοὺς δ' εὖρ' εἰν ἀγορῇ Δαναούς. A 490 εἰς ἀγορὴν πωλέσκετο. — πόλλ' ἐν von mir verbessert; πολλὰ δ' ἐν H (πολλά δ' V); πολλὰ δ' S und die gedruckte Vulgata. Es entsprechen einander erstens ἀρέσθαι und κερδῆναι und zweitens πολλὰ μὲν und πολλὰ δὲ. Der Wunsch geht dahin, dass die wohlvollendete Töpferware den verlangten Preis erzielen, nicht unter dem bestimmten Werte abgehen möge. Bei ἀγυιαῖς ist die Präposition ebensowenig zu entbehren wie bei ἀγορῇ. — 6 K 225 ὅππως κέρδος ἔῃ. — ὑμῖν δὲ

δὴ ὥς σφιν ἄεισα nach meiner Konjektur[1]; ἡμῖν δὲ δὴ ὥς σφιν ἀείσαι S; ἡμῖν δὲ δὴ (so V, δὲ δ᾽ἂν P^a, δὲ δ᾽ ἂν U) ὥς σφιν (so L^b, ὥς φιν P^aU, ὥς σφι V) νοῆσαι H. Was ich eingesetzt habe, bildet den Abschluss des ersten Teiles der Dichtung. Die übrigen Vorschläge, die Westermann erwähnt, sind gewaltsamer, ohne doch einen passenderen Gedanken zu ergeben. Niemand nahm an ἡμῖν Anstoss: mir erscheint es unhaltbar; denn abgesehen davon, dass der Plur. für den Sing. ἐμοί stehen müsste[2], weil von Begleitern des Sängers bei dieser Gelegenheit nichts verlautet, so kann ich auch kaum glauben, dass der Dichter nur für sich und die Gefässe gesungen haben sollte, ohne derer zu gedenken, die allein ihn zu diesem Gesange aufforderten unter Verheissung von Belohnungen. Für natürlicher und zweckmässiger muss ich es halten, wenn er sagte: ‘so habe ich nunmehr euch (Töpfern) sowie ihnen (den vorhin genannten Gefässen im Brennofen) gesungen’, zum Besten beider Teile nämlich, in bereitwilliger Erfüllung euerer eigenen Aufforderung und mit guten Wünschen für das Werk euerer Hände. Dies erfordert die leichte Änderung von ἡμῖν in ὑμῖν, welches sich an ebendieselben Leute wendet, die der erste Vers anredet. — Den Schluss des 6. Verses bildet in H νοῆσαι, in S ἀείσαι (dies als Variante auch in 2 Hss. von H angemerkt). Gegen νοῆσαι spricht schon allein der gewichtige Grund, dass es, ohne Objekt[3] stehend, mit den vorangegangenen Dativen ganz unvereinbar ist. Nicht einmal ein Wort der Erklärung hat es bei sich, ob dieses ‘Wahrnehmen’ sinnlich oder geistig zu verstehen sei. Gegen sinnliches Wahrnehmen mit den Augen fällt freilich ins Gewicht die bei unserem Biographen herrschende Vorstellung von der Blindheit Homers: aber wessen wünscht denn der Sänger in seinem Geiste zu gedenken? des vorhergegangenen πολλά? des reichen Gewinnes, der vorläufig noch gar nicht vorhanden ist? von dem er möglichenfalls niemals etwas erfährt? Von solchen Unklarheiten wenigstens ist die andere Lesart, ἀείσαι, frei. Doch ohne die kleine Verbesserung in ἄεισα fügt auch sie sich nicht in den Zusammenhang; denn die Infinitive,

[1] H 94 ὀψὲ δὲ δὴ Μενέλαος ἀνίστατο. 399 ὀψὲ δὲ δὴ μετέειπε. I 245 ἡμῖν δὲ δὴ αἴσιμον εἴη.

[2] Was allerdings hin und wieder in den grossen Homerischen Epen vorkommt: Γ 440 (K 70 ἄμμιν) u. ö.

[3] υ 367 ἐπεὶ νοέω κακὸν ὔμμιν ἐρχόμενον.

die auf περανθεῖεν folgen und offenbar alle ebenfalls wünschend oder heischend sind, stehen nicht auf gleicher Stufe: die Erfüllung des φρυχθῆναι καλῶς, ὦνον ἀρέσθαι, κερδῆναι gehört der Zukunft an, hingegen die des ἀεῖσαι der Vergangenheit und Gegenwart: vergangen ist in diesem Augenblicke der erste Teil des Gesanges (mit seinen eventuellen guten Wünschen), an den sich unmittelbar der zweite (mit seinen bösen Drohungen) anschliesst. Dieser letzte Inf. sondert sich also augenscheinlich von den früheren streng ab; und da er weder grammatisch zu rechtfertigen noch sachlich erklärbar ist, so habe ich keinen Anstand genommen, ihn in den Indikativ zu verwandeln. — 7 I 372 αἰὲν ἀναιδείην ἐπιειμένος. χ 424 ἀναιδείης ἐπέβησαν. — τρεφθέντες H; στρεφθέντες S; vielleicht τραφθέντες? ο 80 εἰ δ' ἐθέλεις τραφθῆναι (Var. στραφῆναι) ἀν' Ἑλλάδα. Γ 422 θοῶς ἐπὶ ἔργα τράποντο. Hes. W. T. 646 ἐπ' ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμόν. — ψεύδε' Vulgata; ψευδῆ (P^9VU) oder ψεύδη HS. λ 366 ψεύδεά τ' ἀρτύνοντας. Λ 290 ἵν' ὑπέρτερον εὖχος ἄρησθε (s. oben zu Vs. 4). — 8 δ' ἤπειτα HS, wie O 163 u. ö. — καμίνῳ H; -νων S. Plin. N. H. XXVIII 19 'hinc Theocriti apud Graecos, Catulli apud nos proximeque Vergilii incantamentorum amatoria imitatio. multi figlinarum opera rumpi credunt tali modo'. — 9 σὺν Τριβόλῳ Scaliger; σύντριβ' [1] ὅμος H (L^bP^9, ὁμος U, ὁμῶς als Var. Ma^2); συντρίψω (P^4) oder -τρίψαι S. Sonderbarerweise haben sich die Herausgeber (auch Hermann) meistens für Σύντριβ' ὁμῶς entschieden, eine Konjektur, die gegen eines der elementarsten Lautgesetze der griechischen Sprache verstösst, wonach die Rückwirkung der Aspirata auf den vorangehenden Konsonanten unerlässlich ist. Es müsste hier also wenigstens Σύντριφ' ὁμῶς heissen [2]; teils dadurch, teils aber auch durch das verkürzte Iota, das trotz Philipp. A. P. VI 104, 3 καὶ τριβόλους ὀξεῖς ἀχυρότριβας nicht ganz unbedenklich ist, hätten die Textkritiker stutzig werden sollen. Das Unglück hat es gefügt, dass weder des Σύντριψ noch eines der nächstdem genannten 4 oder 5 zerstörenden Dämonen sonst irgendwo Erwähnung geschieht. Vermutlich waren es rein lokale Benennungen, die schwerlich

[1] V hat σύν aus σὺν korrigiert und τὸν übergeschrieben, letzteres wohl lediglich zur Verdeutlichung der Korrektur (sc. τὸν σύντριβα solle der Leser verstehen, nicht etwa σὺν τριβί).

[2] Κ 338 κάλλιφ' ὅμιλον. β 409 μετέειφ' ἱερὴ ἵς. Δ 191 φάρμαχ', ἅ κεν. Θ 291 γυναῖχ', ἥ κέν τοι.

alle richtig auf uns gekommen sind. An den Σύντριψ zu glauben, kann ich aus den angeführten Gründen[1] nicht über mich gewinnen und schliesse mich daher dem Vorschlage Scaligers an, um der Überlieferung tunlichst nahe zu bleiben; verhehlen will ich jedoch nicht, dass mir Τριβαλῷ mehr zusagt, da diese Form in dem Scholion zu Lukian. Alexand. 4 (p. 181, 2 Rabe) bezeugt ist, wo es von den böotischen Kerkopen heisst: ἐπίορκοι καὶ ἀρτοί, ὡς Κρατῖνος Ἀρχιλόχοις καὶ Διότιμος Σίλλος τε Τριβαλός τε δύω βαρυδαίμονες ἄνδρες'. Bekanntlich ging auch ein Gedicht Κέρκωπες unter Homers Namen (p. 207 Z. 332 und 262 Z. 2). — σμάραγόν S (σμαράγων P^1); μάραγόν H (φάραγον Ma^2). Das σ ist in H meistens ans Ende von ὁμο gezogen worden; jedenfalls gehört es zu dem folgenden Namen, der an B 210 σμαραγεῖ δέ τε πόντος erinnert. — Ἄσβετον Stephanus; ἄσβεστον HS. Π 123 κατ' ἀσβέστη κέχυτο φλόξ. P 88 φλογὶ εἴκελος Ἡφαίστοιο ἀσβέστῳ· οὐδ' υἱὸν λάθεν Ἀτρέος, wo Bentley ἀσπέτῳ vermutete, ἀσβέτῳ jedoch näher läge. Indessen ist hier die Synizese so fest beglaubigt, dass sie für ursprünglich gelten muss. Unserem Nachahmer hingegen dürfte die jüngere Form ohne σ bequemer gewesen sein, will man nicht etwa zu der gewagten Annahme greifen, er habe wirklich die ältere Form Ἄσβεστον geschrieben und ihre metrische Abnormität mit H 329 ἀμφὶ Σκάμανδρον. ε 237 δῶκε δ' ἔπειτα σκέπαρνον und derartigen Fällen zu stützen gemeint, die doch wohl auch durch die Aussprache reguliert wurden. — ἠδὲ σαβάκτην S; ἠδέ γ' ἄβακτον H (so V, ἠδέ γ' ἄμακτον L^bP^9U). Hesych. σαβάζειν· εὐάζειν, βακχεύειν. σαβάξας· διασκεδάσας, διασαλεύσας. (ἄβακτον καὶ ἄβυκτον· τὸ μὴ μακαριστόν.) — 10 ὃς H; ὃς oder ὡς S. — τέχνη iambisch zu messen, widerstrebt dem Homerischen Brauche[2], späteren Dichtern aber kann es nicht abgesprochen werden: s. Simonid. epigr. 188, 2. Empedokl. 23, 2. Bion. fr. 9, 9 (ὅς νιν τάνδε τέχναν ἐδιδάξατο) u. a. — κακὰ πολλὰ S (aus Γ 99); κακὰ πολλὰ (P^9VU) oder πολ(λ)ὰ κακὰ oder nur κακὰ H. — πορίζειν nach meiner Kon-

[1] Lobeck Paralipom. I p. 292: Σύντριψ nomen proprium . . . *iocose fictum* est ut Σαβάκτης ἀπὸ τοῦ σαβάζαι i. e. διασαλεῦσαι'. Selbst unter dieser Voraussetzung ist mir der Verstoss gegen die Aspirationsregel unbegreiflich. Auch mein prosodisches Bedenken schwindet nicht völlig gegenüber den dortigen Darlegungen; doch lege ich auf dieses ein geringeres Gewicht.

[2] Lobeck Aglaoph. p. 971 schlägt τέγη vor.

jektur; πορίζει (L^bP^9VU) oder -ζοι H; πορίζει (P^4) oder -ξει (P^1) oder -ζοι S. Ich habe den Inf. geschrieben, der von dem nächstfolgenden Verbum abhängt und so die notwendige Verbindung zwischen den beiden Versen herstellt. — 11 πεῖθε H (P^9VU); στεῖλαι S. Gegen das erstere[1] ist nichts einzuwenden, wenn meine eben erwähnte Korrektur angenommen wird. Es muss Imperfektum sein (Prädikat zu ὃς), nicht, wie die Mehrzahl der Kritiker voraussetzte, Imperativ; denn diesem mangelt die angeredete Persönlichkeit, auf die er sicher und ohne Willkür bezogen werden könnte. Hieraus folgt dann weiter, dass πυραίθουσα nicht mit Hermann, der Scaligers πέρθε aufnahm, als 'focus vel pars fornacis'[2] verstanden werden kann, sondern nur als ein weiblicher Unhold, als eine durch Feuer zerstörende Macht, die in den Kreis der vorhin genannten verderblichen Dämonen gehörte. Dass der Name Πυραίθουσα ('Feuerbrünne') recht wohl möglich sei, beweisen Strab. XV 733 τὸ τῶν Μάγων φῦλον, οἳ καὶ Πύραιθοι καλοῦνται, und Apollod. III 10, 2 Ἀλκυόνη, ἡ θυγατέρα μὲν ἐτέκνωσεν Αἴθουσαν (Schol. zum Rhesos 41 πυραίθει στρατὸς Ἀργόλας: τὸ χ ὅτι συνθέτως ἀναγινώσκεται. vgl. 78. 824). Endlich bleibt noch das anstössige καὶ δώματα übrig, das ich ehemals[3] in καὶ Δείματα zu ändern vorschlug (nach Paus. II 3, 7), jetzt aber durch κατὰ δώματα ersetzt habe. δώματα sind die verschiedenen Räume eines Bauwerkes[4], hier des Töpferofens; häufig steht es auch statt des Sing., wie zB. aus A 600 ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα und 570 ὤχθησαν δ' ἀνὰ δῶμα Διὸς θεοί, η 102 φαίνοντες νύκτας κατὰ δώματα δαιτυμόνεσσι und 93 δῶμα φυλασσέμεναι μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο erhellt. Hesych. δώματα· οἶκος, οἰκήματα, ταμιεῖα, οἰκοδομήματα. — 12 und 13 fehlen in U. — Λ 129 τὼ δὲ κυκηθήτην. Χ 407 κώκυσεν δὲ μάλα μέγα παῖδ' ἐσιδοῦσα. Opp. Kyn. III 213 στονόεν μέγα κωκύουσαν. — 13 βρύκει oder -κοι fehlt in einigen HS (nicht in L^bP^9V, aber in P^4P^1). Ρ 54 ὅ θ' ἅλις ἀναβέβρυχεν ὕδωρ. — 14 ι 398 κεῖτ' ἔντοσθ' ἄντροιο. — αὐτῆς S; αὐτοῦ die älteren H (L^bP^9VU). — κ 223 οἷα θεάων λεπτά τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα πέλονται. Υ 496 τριβέμεναι κρῖ λευκὸν ἐυκτι-

[1] Das zweite wäre wenigstens in στεῖλε zu korrigieren.

[2] 'Similiter πυραιθεῖα Strabo vocat p. 733 locos, in quibus Persarum magi, qui πύραιθοι dicebantur, perennem ignem asservabant'.

[3] Sonderheft der Berl. philol. Wochenschrift 1912 S. 1571.

[4] Homerischer Hymnenbau S. 8 f.

μένῃ ἐν ἀλωῇ, ῥίμφά τε λέπτ' ἐγένοντο βοῶν ὑπὸ πόσσ' ἐριμύκων. — προοῦσα VU (P^4 pc.). — 15 κ 136 Κίρκη . . . αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο· ἄμφω δ' ἐκγεγάτην φαεσιμβρότου Ἠελίοιο. 276 Κίρκης ἴξεσθαι πολυφαρμάκου ἐς μέγα δῶμα. — 16 δ 220 εἰς οἶνον βάλε φάρμακον. 754 μηδὲ γέροντα κάκου κεκακωμένον. — 17 Λ 832 ὃν Χείρων ἐδίδαξε, δικαιότατος Κενταύρων. — 18 ἡρακλῆος S; ebenso (L^bP^9VU) oder ἡρακλείους H. Σ 117 οὐδὲ βίη Ἡρακλῆος φύγε κῆρα. γ 185 οἵ τ' ἐσάωθεν Ἀχαιῶν οἵ τ' ἀπόλοντο: vgl. Bergk Griech. Litt. I 780. — 19 χ 49 ἐπίηλεν τάδε ἔργα. — πίπτοι S; τύπτοι H (auch P^9VU). — κάμινος S; ebenso (L^bP^9VU) oder -νον H: die bessere Überlieferung spricht mithin für das, was oben im Texte steht. — 20 H 125 ἤ κε μέγ' οἰμώξειε γέρων. τ 514 ἔς τ' ἐμὰ ἔργ' ὁρώσα. — 21 H 214 τὸν δὲ καὶ Ἀργεῖοι μὲν ἐγήθεον εἰσορόωντες. Eur. Hipp. 1361 σύντονα δ' ἕλκετε τὸν κακοδαίμονα καὶ κατάρατον. — 22 ὑπερκύψῃ O^3 (Hermann); -κύψει (L^bP^9VU) oder -κύψοι HS. Δ 306 ὃς δέ κ' ἀνὴρ ἀπὸ ὧν ὀχέων ἕτερ' ἅρμαθ' ἵκηται. Π 611 πρόσσω γὰρ κατέκυψε. — περὶ τούτου S; περὶ ταύτην (L^bP^9U) oder περὶ ταῦτα (V) H. Schwerlich wäre περίκαυτον vorzuziehen, woran ich einmal gedacht hatte (Schol. Aristoph. Pac. 85 καὶ τὸ καῦμα ἰδάλιμον, ἱδρῶτος περικαυστικόν), ebensowenig πυρίκαυστον (N 564 ὥς τε σκῶλος πυρίκαυστος) oder, was Barnes wollte, πυρὶ τούτου. Plut. plac. phil. III 897ª τὸ δ' ἀπὸ γῆς κατὰ περίκαυσιν καὶ ἐκπύρωσιν ἀναθυμιώμενον ἁλμυρόν. Lucull. 25 περικαιόμενος ἤδη τῷ πολεμίῳ πυρί. Theophr. caus. pl. II 3, 8 θερμὸς γὰρ ὢν ἄγαν ὁ ἀὴρ περικάει. Polyb. XII 25 τὸν μὲν ἄνθρωπον πανταχόθεν παροπτώμενον καὶ περιφλεγόμενον διαφθείρεσθαι. — 23 φλεχθείη ὡς H; φλεχθῇ ὅπως S. — ἐπίστωντ' (L^bP^9U) oder -σταντ' (V) oder -στωνται H; ἐπίστανται (P^1) oder -στωνται S. Die meistens aufgenommene Lesart ἐπίσταιντ' hat keine rechte Gewähr und erscheint mir entbehrlich. A 558 τῇ σ' οἵῳ κατανεῦσαι ἐτήτυμον, ὡς Ἀχιλῆα τιμήσῃς, ὀλέσῃς δὲ πολέας ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν. — η 310 ἀμείνω δ' αἴσιμα πάντα. Φ 214 περὶ δ' αἴσυλα ῥέζεις.

(H c. 33) Während Homer auf Samos überwinterte, ging er an den Neumonden, stets begleitet von einigen Kindern der Einheimischen, vor die reichsten Häuser, sang folgende Verse, die Eiresione genannt werden, und empfing dafür eine Gabe:

XIV δῶμα προσετραπόμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο,
ὃς μέγ' ἀυτεῖ μέν, μέγα δὲ βρέμει, ὄλβιος αἰεί.

αὐταὶ ἀνακλίνεσθε, θύραι· πλοῦτος γὰρ ἔσεισι
πολλός, σὺν πλούτῳ δὲ καὶ εὐφροσύνη τεθαλυῖα
εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγεα, μεστὰ μὲν εἴη.
νῦν μὲν κριθαίην, εὐώπιδα, σησαμόεσσαν
μᾶζαν κυρκάνα· ἡ δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἕρποι.
τοῦ παιδὸς δὲ γυνὴ κατὰ δίφρακα βήσεται ὔμμιν,
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα·
αὐτὴ δ' ἱστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βαβυΐα.
νεῦμαί τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ἔστε χελιδὼν
ἔστηκε πρὸ θύρης ψιλὴ πόδας· ἀλλὰ φέρ' αἶψα.
Περσηί, τἀπόλλωνος ὦ ἰγυιᾶτι, δός.
καὶ
εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἑστήξομεν·
οὐ γὰρ συνοικήσοντες ἐνθάδ' ἤλθομεν.

Vs. 1 E 398 αὐτὰρ ὁ βῆ πρὸς δῶμα Διός. 605 πρὸς Τρῶας τετραμμένοι. λ 414 οἵ ῥά τ' ἐν ἀφνειοῦ ἀνδρὸς μέγα δυναμένοιο. — 2 μέγ' ἀυτεῖ μέν nach meiner Konjektur[1]; μέγα μὲν αὐτεῖ S (ἀϋτεῖ die Aldina 1514); μέγα μὲν δύναται H, mit unerträglicher Tautologie nach dem vorangegangenen Verse. Φ 582 ἐγχείῃ δ' αὐτοῖο τιτύσκετο καὶ μέγ' ἀύτει (Υ 50 μακρὸν ἀύτει). Δ 425 (κῦμα θαλάσσης) χέρσῳ ῥηγνύμενον μεγάλα βρέμει[2]. Rhianos bei Stob. Flor. IV 34, 12 ἀλλ' ὑπεροπλίῃ καὶ ἁμαρτωλῆσι νόοιο ἶσα Διὶ βρομέει, κεφαλὴν δ' ὑπέραυχον ἀνίσχει. σ 138 ἐν ἀνδράσιν ὄλβιος εἶναι. Analoge fehlerhafte Wortverschiebung hat sich S in Vs. 6 und 10 zu Schulden kommen lassen. Wegen der Wortstellung s. Γ 51. 113. Δ 63. ζ 23. ο 405. Der Gedanke ist nicht anstössig; denn stets im Glücke schwimmende Machthaber waren und sind geneigt zu lautem Schreien und grossem Getöse. — 3 αὐταὶ H ($L^{h}P^{9}VU$); αὐτὰρ S. Kallimach. Hym. Apoll. 6 αὐτοὶ νῦν κατοχῆες ἀνακλίνεσθε πυλάων. Der Kolophonier Phönix bei Athen. VIII 359^{f} ὦ παῖ, θύρην ἄγκλινε· πλοῦτος ἥκουσε. — ἔσεισι ($P^{9}VU$) oder εἴσεισι H; ἔπεισι S. — 4 πολλός H; πολύς ($P^{4}P^{1}$) oder πουλύς oder πολλός S. ψ 249 ἀμέτρητος πόνος ἔσται, πολλὸς καὶ χαλεπός. — καὶ H; fehlt in mehreren S (auch in $P^{4}P^{1}$), so dass

[1] De Iresione carmine Homerico dissertatio (Acad. Alb. Regimont. 1906 II) p. 6. Von meinem noch älteren Versuche (in Fleckeisens Jahrb. 1889 S. 640) bin ich abgekommen.

[2] Bekkers Paraphrast umschreibt μέγ' ἀύτει mit μεγάλως ἐβόα, hingegen μεγάλα βρέμει mit μεγάλως ἠχεῖ: folglich sind die Verba keineswegs tautologisch.

εὐφροσύνη gelesen werden müsste. Sehr möglich, dass dies das Richtige ist; denn in der Cäsurstelle hat der Hiat nichts auffälliges und in der Odyssee findet sich neben εὐφροσύνη (ι 6) auch εὐφροσύνης (ψ 52) gebraucht, letzteres in der Cäsurstelle. — τεθαλυῖα S; dasselbe (L^bV) oder τὲ θαλῆος (P^9U) oder τεθαλεία oder τεθηλυῖα H. λ 415 εἰλαπίνῃ τεθαλυίῃ. — 5 ω 486 πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω. — μὲν εἴη HS. Ich hatte früher μενοίη oder μετείη[1] vermutet, bin jetzt aber zur Überlieferung zurückgekehrt, weil μὲν durch H 89. ν 154 und andere Stellen geschützt wird und selbst seine Wiederholung im nächsten Verse nicht gegen den Homerischen Sprachgebrauch verstösst (s. B 620 f. Δ 226 f. α 438 f. und sonst). — 7 habe ich, entgegen S, vor 6 gestellt; denn dass νῦν μὲν und (ἡ) δ' αἰεὶ einander entsprechen, halte ich nach wie vor für ganz unzweifelhaft. In H fehlt Vs. 7; in S geriet er wahrscheinlich infolge eines ähnlichen Versehens durch Nachtragen an die unrechte Stelle. Zu seiner Verdächtigung liegt, soviel ich sehe, nicht die geringste Ursache vor. Alle Herausgeber[2] haben, wenn auch noch so widerwillig, dennoch schliesslich eingesehen, wie wertvoll sich S für die Textkritik dieser Homerischen Gelegenheitsdichtungen erweist; und wenn sie trotzdem vielfach ihrer besseren Einsicht zuwider handelten, so vermag ich das nur aus einem Vorurteile zu erklären, das in dem tatsächlichen Wertverhältnisse von H zu S nicht annähernd so gut begründet ist, wie man gewöhnlich glaubt. S überragt H an Alter und häufig (nicht immer) auch an Güte der Überlieferung. Das lehrt unser Gedicht noch deutlicher

[1] B 386 οὐ γὰρ παυσωλή γε μετέσσεται.

[2] Ich führe nur ein einziges Beispiel an: Gottfried Hermann hat der Überlieferung S an folgenden Stellen den Vorzug vor H gegeben: VI 6 αἰδοίων. 8 τράπεζαν. VIII 2 πτωκάσιν (4 μετόπισθεν ὄπις). X 1 ἐπιόπτα, ἔπος τί τοι ἐν. XII 2 δ' ἐν. XIII 5 πολλὰ δ'. 6 ὡς σφιν ἀεῖσαι. 9 ἠδὲ Σαβάκτην. 14 αὐτῆς. 19 πίπτοι. 22 περὶ τούτου. XIV 7, der in H ganz fehlt. 12 ἀλλὰ φέρ' αἴψα nebst 13, fast anderthalb Verse, die H völlig unbekannt sind. XV 1 ἐκγεγάασθε. Wenigstens lieferte er damit den Beweis, dass er ohne die Hilfe von S nicht auszukommen vermochte. Zu derselben Einsicht, wenn auch nicht zu denselben Resultaten, muss jeder kommen, der mit einiger Überlegung an die Textkritik der schwierigen Dichtungen geht. Prinzipiell bin ich also keinen neuen, sondern den allbetretenen Weg gegangen, wenn ich mir bei jedem Schritte die Frage vorlegte, ob die Entscheidung für H oder besser für S ausfallen müsse.

als die übrigen. — ζ 113 ἴδοι τ' εὐώπιδα κούρην. Aristoph Ach. 1092 ἄμυλοι, πλακοῦντες, σησαμοῦντες, ἴτρια — 6 κυρκαίη (-βαίη H) δ' αἰεὶ κατὰ καρδόπου ἕρποι (κατὰ δόρπου ἕρπεο S) μάζα HS: hieraus ist geworden, was in meinem Texte steht. Dass μάζα an den Anfang rücken müsse, erkannte bereits Franke: Sinn und Metrum[1] sprechen gleichermassen dafür, und die vorhergehenden Beiwörter fordern überdies, wie Hermann sah, den Acc. μᾶζαν. Paroemiogr. gr. I 4, 3. II 2, 3 ἀγαθὴ καὶ μᾶζα μετ' ἄρτον. Hesych. μᾶζα· ἄλφιτα πεφυρμένα ὕδατι καὶ ἐλαίῳ. Erotian. μάζα· φύραμα ἐξ ἀλφίτου γινόμενον, ποτὲ μὲν μετ' ὀξυμέλιτος, ποτὲ δὲ μετ' ὀξυκράτου ἢ ὑδρομέλιτος ἢ μεθ' ὕδατος. Athen. III 114^{e} καὶ μάζας δ' ἔστιν εὑρεῖν ἀναγεγραμμένας . . . παρ' Ἀθηναίοις . . . καρδαμάλην καὶ βήρηκα καὶ τολύπας καὶ Ἀχίλλειον· καὶ ἴσως αὕτη ἐστὶν ἡ ἐξ Ἀχιλλείων κριθῶν γινομένη. Pollux VI 77 (μᾶζαι) αἱ δὲ δανδαλίδες πεφρυγμένων κριθῶν, καὶ πρόκωνα καὶ προκώνια τὰ ἐξ ἀφρύκτων κριθῶν ἄλφιτα. — κυρκάνα· ἡ habe ich aus κυρκαίη korrigiert. durch die Homerischen Kontraktionen δάμνα, ἔα, ἐκύκα, ἐρεύνα, ἐτόλμα, μενοίνα, τίμα und andere gedeckt. Im Rhythmus erinnert der erste halbe Vers an A 496 παιδὸς ἑοῦ, ἀλλ' ἥ γ' ἀνεδύσετο. H 238 οἷδ' ἐπὶ δεξιά, οἷδ' ἐπ' ἀριστερὰ νωμῆσαι βῶν (Hym. Apoll. 527. Hym. Cer. 113) und an den im Agon dem Homer beigelegten Hexameter (p. 231 Z. 159) αὐτὸν ἑαυτῷ, τῶν δὲ κακῶν ἔχθιστον ἁπάντων. Das von mir eingesetzte Verbum ist selten, aber alt. Aristoph. Thesm. 428 νῦν οὖν ἐμοὶ τούτῳ δοκεῖ ὅλεθρόν τιν' ἡμᾶς κυρκανᾶν ἀμωσγέπως. Hesych. κυρκανᾷ· κυκᾷ, ταράσσει. κυκᾷ· ταράσσει τὰ κάθυγρα ἄλφιτα. Et. M. 543, 53 κυκυνᾷ ἀπὸ τοῦ κυκῶ, τὸ ταράσσω· ἐὰν δὲ κυρκυνᾷ, πλεονασμῷ τοῦ ρ̄. 548, 42 κυρκάνη, ἡ ταραχὴ καὶ ὁ θόρυβος. εἴρηται παρὰ τοῖς παλαιοῖς, παρὰ τὸ κυκῶ, τὸ ταράσσω, κυκάνη, καὶ πλεονασμῷ τοῦ ρ̄. — Der Doppelwunsch lautet: 'jetzt rühre die Maza ein, und möge sie immerdar vom Backtroge herunterkriechen' (möge auch in Zukunft immerfort für neugebackene Maza gesorgt werden). Der Backtrog ist als Ursprungs- und Ausgangsort gedacht, von dem der durchgeknetete zähe Teig sich herabbewegt, damit man ihn fertig zum Verspeisen mache. Hesych. κάρδοπος· ἡ μάκτρα, ἤγουν ἡ κάμπτρα, ὅπου τὰ ἄλευρα μάσσουσιν. Dies passt zu ἄγγεα (5), während die Variante κατὰ δόρκου hier ebenso wie

[1] De hexametris poet. gr. spondiacis p. 36.

die Medialform ἕρπεο dem griechischen Sprachgebrauche gänzlich widerstrebt. Xen. Symp. IV 23 οὐχ ὁρᾷς, ὅτι τούτῳ μὲν παρὰ τὰ ὦτα ἄρτι ἴουλος καθέρπει, Κλεινίᾳ δὲ πρὸς τὸ ὄπισθεν ἤδη ἀναβαίνει; — 8 Ohne Zweifel wird dem Sohne des Hauses sein Hochzeitstag in Aussicht gestellt: 'seine Frau wird vom Wagen heruntersteigen zu euch'. δίφρακα βήσεται (P^4) oder δίφρα κα(τα)βήσεται S; διφράδα (VU, das 2. δ pc. P^9; -άδην L^b) oder -άδος oder δίφρα (ον übergeschrieben) βήσεται H. Theokr. XIV 41 μαλακᾶς ἀπὸ δίφρακος[1] ἔδραμε τήνα. Hesych. δίφραξ· κλιντήρ, θρόνος γυναικεῖος. Γ 262 περικαλλέα βήσετο δίφρον. Ε 109 καταβήσεο δίφρου, aber auch Ν 737 ἐπεὶ κατὰ τεῖχος ἔβησαν, 'von der Mauer herab', also derselbe Kasuswechsel bei κατὰ wie in der Eiresione 6 und 8. — ὔμμιν ὔ- P^9VU) H; ὑμνεῖν S. Die Differenz scheint für Korruptel zu sprechen; sie hat mich[2] und Andere zu Konjekturen verleitet, die indessen zu wenig überzeugend sind. Natürlich kann zwischen den beiden handschriftlichen Lesarten die Wahl nur auf die erstere fallen (υ 367 ἐπεὶ νοέω κακὸν ὔμμιν). Allein ganz unbedenklich ist auch sie nicht, weil die Hausgenossen statt des Hausherrn angeredet werden; und doch wird man dies ertragen müssen, solange nichts Besseres gefunden ist. — 9 Suid. s. v. ζεῦγος ἡμιονικόν: τὴν τῆς νύμφης μέθοδον ποιοῦνται. παραλαβόντες δὲ αὐτὴν ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας ἐπὶ τὴν ἅμαξαν ἄγουσιν ἐς τὰ τοῦ γαμοῦντος ἐσπέρας ἱκανῆς. — ἄξουσι H; αὔξουσι (P^4P^1) S. — Eust. 1887, 40 κραταίποδες οἱ στερροὶ καὶ ἰσχυροὶ καθ' ὁμοιότητα τοῦ χαλκόποδες. Ω 277 ζεῦξαν δ' ἡμιόνους κρατερώνυχας. — ξ 395 νοστήσειεν ἄναξ τεὸς ἐς τόδε δῶμα. σ 37 οἵην τερπωλὴν θεὸς ἤγαγεν ἐς τόδε δῶμα. — 10 ἱστὸν ὑφαίνοι nach alter Konjektur; ὑφαίνοι ἱστὸν (L^bP^9VU) H; ὕφαιν' ἱστὸν S. Dass die junge Frau nicht zu vorübergehendem, sondern zu dauerndem Aufenthalte in das reiche Haus einziehen solle, geht aus diesem Wunsche hervor: sie möge sich an den Webstuhl setzen und weben, die Füsse auf einen mit Elektron gezierten Schemel gestellt. Γ 125 ἡ δὲ μέγαν ἱστὸν ὕφαινε. ο 517 ὑπερωίῳ ἱστὸν ὑφαίνει. — δ 72 χαλκοῦ τε στεροπὴν κατὰ δώματα ἠχήεντα χρυσοῦ τ' ἠλέκτρου τε καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος. Schol. Aristoph. Ritt. 532 ἰδίως τὰ

[1] Apoll. Rhod. I 789 καλῆς διὰ παστάδος, wozu der Scholiast berichtet, in der ersten Ausgabe habe δίφρακος gestanden. Für διφράς -άδος scheint es keine zweite Belegstelle zu geben.

[2] ποῦ δὲ γυνὴ παιδός; κατὰ δίφρ', ἅ τε βήσεται Ὑμήν.

ταῖς κλίναις ἐπιβαλλόμενα ἐλεφάντινα οὕτως ἐκάλουν ἤλεκτρα. μεταφορᾷ οὖν κέχρηται ἀπὸ τῶν κλινῶν· αἱ γὰρ ἀρχαῖαι κλῖναι τοὺς πόδας εἶχον ὠφθαλμισμένους ἄνθραξι καὶ ἠλέκτροις. — Ω 81 βοὸς κέρας ἐμβεβαυῖα. — 11 νεῦμαί τοι (σοι V) νεῦμαι H (L^{b}P^{2}U): νεύματί τοι νεῦμαι (εὐμαὶ P^{4}, εὔμαιον andere) S. Σ 136 ἠῶθεν γὰρ νεῦμαι. Theognis ἐν β' περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ θυσιῶν bei Athen. VIII 360^{b} εἶδος δέ τι τοῦ ἀγείρειν χελιδονίζειν Ῥόδιοι καλοῦσιν, ὃ γίνεται τῷ Βοηδρομιῶνι μηνί. χελιδονίζειν δὲ λέγεται διὰ τὸ εἰωθὸς ἐπιφωνεῖσθαι· ἦλθ', ἦλθε χελιδὼν καλὰς ὥρας ἄγουσα, καλοὺς ἐνιαυτούς . . . πότερ' ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα; εἰ μέν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐκ ἐάσομεν . . . ἄνοιγ', ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι'. π 454 σὺν ἱερεύσαντες ἐνιαύσιον. — ἔστε S; ὥστε H: richtiger wohl das erstere: 'jährlich kehre ich wieder zu dir, bis dass die (jetzt zur Winterzeit abwesende) Schwalbe wiederkehrt und (wie ich augenblicklich) vor deiner Haustüre steht'. Dieser Zeitpunkt tritt im Frühling ein (Hes. W. T. 568 Πανδιονὶς ὦρτο χελιδὼν ἐς φάος ἀνθρώποις, ἔαρος νέον ἱσταμένοιο. Aristoph. Friede 800 ὅταν ἠρινὰ μὲν φωνῇ χελιδὼν ἑζομένη κελαδῇ): der Frühling bezeichnet das Ende der Wiederkehr seitens der samischen Sänger. Winter über ταῖς νουμηνίαις singen diese χελιδονισταί so lange, bis sie im Frühling von den Schwalben abgelöst werden; dann hören sie auf. Den Zeitpunkt der Ablösung gibt nur ἔστε näher an, nicht ὥστε, und die Angabe ist nicht ohne Belang: sie schützt die kleinen Bettler vor dem ungünstigen Verdachte, als ob sie beabsichtigten, dauernd die Schwalben im Singen zu ersetzen und dauernd die Mildtätigkeit des Reichen anzurufen. Übrigens wäre mit ὥστε die Verbindung der Satzteile unlogischer: 'ich kehre zurück, wie die Schwalbe steht'. Soph. Ant. 415 ἔστ' ἐν αἰθέρι μέσῳ κατέστη λαμπρὸς ἡλίου κύκλος (Aias 1183 ἔστ' ἐγὼ μολὼν τάφου μεληθῶ τῷδε). φ 411 χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν. — 12 ἔστηκε πρὸ θύρης (προθύροις P^{4}Bm) S; ἔστηκ' ἐν προθύροις H: s. τὰν θύραν in der zitierten Stelle des rhodischen Schwalbenliedes. Λ 776 νῶι δ' ἔπειτα στῆμεν ἐνὶ προθύροισι. — Den nächsten Halbvers und die darauf folgende Zeile (13) liess H fort[1]; nur S hat beide erhalten.

[1] Vielleicht hierdurch bewogen schrieb Bergk Griech. Lit. I 780: 'Übrigens liegt uns hier nur ein Bruchstück vor; denn der Spruch wurde nach den Umständen variiert'. Für beide Behauptungen vermisse ich jeden sicheren Anhalt, namentlich für die erstere.

Dass der Halbvers[1] nicht wegbleiben kann, ohne das Lied zu verstümmeln, liegt auf der Hand; und das wirft ein bezeichnendes Licht auf Vs. 7, den H gleichfalls ausliess: kein Zweifel, dass die Eiresione weit übler in H als in S davongekommen ist. ν 436 ἀμφὶ δέ μιν μέγα δέρμα ταχείης ἔσσ' ἐλάφοιο, ψιλόν (Hesych. ψιλόν· γυμνόν, ἔρημον, εὐτελές, ἄτριχον, καὶ πᾶν ἀποδεδαρμένον). — Vgl. oben II 1. — 13 πέρσαι (περσάϊ) τῷ ἀπόλλωνος γυιάτιδος (γυά-) S, worin kein daktylischer Hexameter[2] stecken kann, wohl aber ein iambischer Trimeter; und da alsbald noch zwei solche Trimeter nachfolgen, so trug ich kein Bedenken, den obigen Herstellungsversuch zu wagen. Wechselndes Metrum weist auch das rhodische Schwalbenlied auf, ganz natürlich, da es gewiss wie andere Lieder der Art mit Pausen in einzelnen Absätzen und in wechselnder Stimmung vorgetragen wurde. Mildtätige warteten nicht erst ab, bis die Sänger ihren gesamten Vorrat an Wünschen und Drohungen erschöpft hatten, sondern gaben gleich und hiessen sie weiterziehen; Hartherzige zögerten länger oder gaben gar nichts. Ich fasse den fraglichen Vers (13) als ein (mit leiserer Stimme gesprochenes) Stossgebet auf, gerichtet an Hekate, die nachbarliche Genossin Apollons. Apoll. Rhod. III 478 φαρμάσσειν Ἑκάτης Περσηίδος ἐννεσίῃσιν. 467 πότνα θεὰ Περσηί. Pind. Pyth. XI 1 Κάδμου κόραι, Σεμέλα μὲν Ὀλυμπιάδων ἀγυιᾶτις, Ἰνώ τε Λευκοθέα ποντιᾶν ὁμοθάλαμε Νηρηίδων, Schol. ἀγυιᾶτις οὖν ἀντὶ τοῦ σύνοικε. Auf diese Gemeinschaft spielt συνοικήσοντες (15) an. Sie ist mehrfach bezeugt, zB. in Cumae: Verg. Aen. VI 35 'adferet atque una Phoebi Triviaeque sacerdos'. Beide Gottheiten sind als Wegegötter bekannt, ebenso als Beschützer der Häuser, vor deren Türen sie oder ihre Symbole standen, Apollon als ἀγυιεύς und ἀγήτωρ, Hekate als τριοδῖτις, 'trivia', ἐνοδία. Aristid. or. XV (Σμυρναϊκός) p. 377 (Dind.) ὁ δὲ δὴ πρὸ θυρῶν κόσμος ἀντὶ Ἀπόλλωνος ἀγυιέως προπύλαιος τῇ πόλει. Aristoph. Wesp. 804 ὥσπερ Ἑκάτειον, πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν, Schol. ἱερὸν Ἑκάτης. ὡς τῶν Ἀθηναίων πανταχοῦ ἱδρυομένων αὐτὴν ὡς ἔφορον πάντων καὶ κουροτρόφον. Bekk. An. 340, 20 ἀγυιάτιδες· παρ' Εὐριπίδῃ (Ion 184) οἱ πρὸ τῶν θυρῶν βωμοί. Hesych. ἀγυιάτιδες·

[1] Die Aufforderung zu raschem Geben kehrt in der ungeduldigen Frage des rhodischen Liedes πότερ' ἀπίωμες ἢ λαβώμεθα; (Vs. 12) wieder.

[2] Hermann schlug vor: κέρματα δ' Ἀπόλλωνι ἀγυιάτῃ δὸς ἐνείκας.

αἱ πρὸ τῶν θυρῶν θεραπεῖαι. Eust. 167, 22 ἀγυιεὺς κίων ἱερὸς Ἀπόλλωνος πρὸ θυρῶν ἑστώς, λήγων εἰς ὀξύ. — δός, nämlich die Erfüllung unserer eben ausgesprochenen Bitte ἀλλὰ φέρ' αἶψα (s. VI 3. 5. XI 1). Das Objekt ist in beiden Fällen als selbstverständlich weggelassen, desgleichen der Nachsatz zu εἰ μέν τι δώσεις (14). — Das καὶ hinter Vs. 13 hat der Biograph eingeschaltet, der das Lied mitteilt; es verbindet das (leise) Gebet an Hekate mit der (lauten) ungeduldigen Bitte an den zögernden Hausherrn und deutet an, dass beide Teile trotz ihrer schon in den Anreden liegenden Verschiedenheit dennoch zusammengehören. Sie bilden eine Art Nachklang zu dem eigentlichen (hexametrischen) Liede der Sänger, die auf Belohnung ihres Gesanges, auf Erfüllung ihrer Bitte warten, ehe sie sich entschliessen, abzuziehen. — 15 Sinn: wir werden es nicht machen wie die σύνοικοι Apollon und Hekate allhier, die uns bitten gehört haben; denn nur vorübergehend wie die Schwalbe weilen wir vor deiner Türe. κ 87 ἔνθ' ἐπεὶ ἐς λιμένα κλυτὸν ἤλθομεν. ξ 161 ἐλεύσεται ἐνθάδ' Ὀδυσσεύς.

(H) Dieses Lied ward in Samos lange Zeit hindurch von den Kindern gesungen, wenn sie am Apollofeste[1] Gaben sammelten. (34) Als der Frühling begann, strebte Homer darnach, von Samos fort gen Athen zu schiffen. Mit einigen Einheimischen aufgebrochen, wurde er nach Ios übergesetzt; doch gingen sie nicht in der Stadt, sondern am Gestade vor Anker. Da traf es sich, dass Homer unter grosser Körperschwäche zu leiden anfing. Er stieg aus dem Schiffe und legte sich kraftlos an der Brandung zur Ruhe. Während man wegen Windstille mehrere Tage vor Anker lag, stiegen stets einige der Städter hinab, verweilten bei Homer und hörten ihn voll Bewunderung an. (35) Als einmal die Schiffer und einige der Städter bei Homer sassen, fuhren Fischerjungen an die Stelle heran, stiegen aus ihrem Kahne, traten zu ihnen

[1] Proklos zu Hes. W. T. 768 πρῶτον ἔνη: ἀντὶ τοῦ ἡ πρώτη ἡμέρα τῆς γεννήσεως. Φιλόχορος δὲ ἐν τῷ 'περὶ ἡμερῶν' Ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος λέγει αὐτήν. Schol. vulg. υ 155 τὴν νεομηνίαν πάντων τῶν θεῶν νομίζουσιν εἶναι . . . τοῦ δ' Ἀπόλλωνος ταύτην εἶναι νομίζειν τὴν ἡμέραν εἰκότως τὸ πρῶτον φῶς τῷ αἰτιωτάτῳ τοῦ πυρός, ἐκάλουν δὲ αὐτὸν καὶ Νεομήνιον. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Φιλοχόρῳ. Unser Biograph erzählt, dass Homer mit den samischen Kindern an den Neumonden des Winters umzog und die Eiresione sang; beim Eintritt des Frühlings hörte dieser Umzug auf, wie aus dem Liede selbst hervorgeht.

und sagten: 'Wohlan, Fremdlinge, gebet Acht, ob ihr erraten könnt, was wir zu euch sagen'. Und als einer von den Anwesenden sie reden hiess, sprachen sie: 'Was wir fingen, liessen wir zurück; doch was wir nicht fingen, tragen wir bei uns'. Manche meinen, sie hätten es metrisch ausgedrückt:

ἅσσ' ἕλομεν λιπόμεσθα, ἃ δ' οὐχ ἕλομεν φερόμεσθα.

Weil die Anwesenden den Sinn der Worte nicht fassen konnten, erklärten die Jungen, dass sie auf ihrem Fischzuge nichts fangen konnten; wie sie jedoch auf dem Lande sassen, hätten sie sich gelaust, und alle Läuse, die sie fingen, hätten sie zurückgelassen, alle aber, die sie nicht fangen konnten, mit sich nach Hause gebracht. Das hörte Homer und sagte:

XV τοίων γὰρ πατέρων ἐξ αἵματος ἐκγεγάασθε [1]
οὔτε βαθυκλήρων οὔτ' ἄσπετα μῆλα νεμόντων.

Des Rätsels zwar, aber nicht dieser Verse, gedenken fast alle Homerbiographen; manche haben es sogar zur Todesursache für den altersschwachen Dichter gemacht, der nun seine geistige Ohnmacht erkannte. Diesem Schwanken der Tradition entspricht die Verschiedenheit der Form des Rätsels. Der Ephesier Herakleitos teilt es in Prosa mit (fr. 56 Diels), Andere in Versen. Bald sind es 2 oder 3 oder 4 Hexameter, die das Frage- und Antwortspiel bilden; bald begnügt sich der Gewährsmann mit einem einzigen. Einige Quellen lassen Homer selbst fragen:

ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίης θηρήτορες, ἦ ῥ' [2] ἔχομέν τι;

So der Agon (p. 238 Z. 326). Andere gestalten die Frage folgendermassen:

ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίης ἁλιήτορες, ἦ ῥ' ἔχομέν τι;

So lautet sie in der Anth. Pal. IX 448, 1, bei Tzetzes Exeg. Il. p 37, 22 Herm. und bei den anonymen Biographen IV (p. 246 Z. 20) und V (p. 249 Z. 40). Plutarch (p. 242 Z. 63) berichtet: ἐθεάσατο ἁλιεῖς προσπλέοντας, ὧν ἐπύθετο, εἴ τι ἔχοιεν. Tzetzes (p. 255 Z. 660): ὡς δ' εἶπεν· 'ἄνδρες ἁλιεῖς Ἀρκάδες, ἔχομέν τι'; Der Anonymus VI (p. 253 Z. 58) sagt nur: ἀμηχανίᾳ περιπεσόντα, ἐπειδή περ τῶν παίδων τῶν ἁλιέων οὐχ οἷός τ' ἐγένετο αἴνιγμα λῦσαι: er weiss also nichts von der Fragestellung Homers, und ebensowenig erkennen HS sie als

[1] So $P^{9}V$ u. Suid.; ἐκγεγάατε die meisten H. (Hom. Hym. Ven. 197 ἐκγεγάονται).

[2] ἄρ' Proklos p. 100 Z. 16, aber mit der Var. ἦρ'.

Homerisch an. Der Wortlaut des Hexameters bleibt gleichfalls zweifelhaft: θηρήτορες könnten vielleicht diejenigen gelesen haben, die bei Ἀρκαδίης an das allbekannte Binnenland im Peloponnes dachten; ἁλιήτορες diejenigen, die den Namen auf die Küstenfestung der Insel Zakynthos (Diod. XV 45, 3. vgl. Steph. Byz. p. 120, 16 ἔστι καὶ Ἀρκαδία παραθαλάσσιος πόλις) bezogen. Aber woher der Dichter auf Ios seine Kenntnis holte, dass die Fischerjungen wirklich von dem einen oder dem anderen Arkadien herkamen, ist damit nicht erklärt. Eher möchte ich glauben, dass die Anrede ἄνδρες ἀπ' Ἀρκαδίης einen übertragenen, allgemeineren Sinn hat wie etwa 'Dienstleute' (Hörige, Knechte); denn ein solches untertäniges Abhängigkeitsverhältnis liegt in dem Sprichwort Ἀρκάδας μιμούμενος angedeutet: Corp. paroemiogr. gr. II p. 305, 5 ταύτῃ κέχρηται Πλάτων ἐν Πισάνδρῳ, ἐπὶ τῶν ἄλλοις ταλαιπωρούντων· μαχιμώτατοι μὲν γὰρ ὄντες αὐτοὶ μὲν οὐδέποτε ἰδίαν νίκην ἐνίκησαν, ἄλλοις δὲ αἴτιοι νίκης πολλοῖς ἐγένοντο. καὶ ὁ Πλάτων οὖν διὰ τὸ τὰς κωμῳδίας αὐτὸς ποιῶν ἄλλοις παρέχειν διὰ πενίαν 'Ἀρκάδας μιμεῖσθαι' ἔφη (vgl. I p. 47, 13). Dann wäre die Anrede eine versteckte Fopperei, durch die sich die Fischerjungen gereizt fühlten, sie mit gröberer Münze zu bezahlen. Man erinnere sich des Wortspieles mit Οὖτις. (I 544 Μελέαγρος πολλέων ἐκ πολίων θηρήτορας ἄνδρας ἀγείρας. Athen. III 122^{e} εἰ οὖν κἀγώ τι ἥμαρτον, ὦ καλλίστων ὀνομάτων καὶ ῥημάτων θηρευτά, μὴ χαλέπαινε.) — Zahlreichere Varianten enthält der nächste Hexameter, die rätselhafte Antwort der Jungen: ὅσσ' (ἃς) . . . ἃ δ' oder ὅσσ' . . . ἅσσ' oder ὅσσ' . . . ὅσσ' (ὅσα δ' oder ὅσ') oder οὓς . . . οὓς δ'; λιπόμεσθα (-μεθα oder -μεσθ') . . . φερόμεσθα (-μεθα). Dieser Vers allein steht unter einem pompejanischen Wandgemälde, über welches Kaibel Epigr. gr. ex lap. conl. nr. 1105 berichtet: 'Sedet senex meditabundus (ΟΜΗΡΟΣ nomen adscriptum), ex quo duo homines piscatores (ΑΛΕΙΣ adpictum) sciscitantur quae infra scripta sunt:

[ὅσσ' ἕλομεν, λ]ιπόμεσθα, ὅσσ' οὐκ [ἕλ]ο[μ]εν, [φερόμ]εσθα.

Inscriptio codicum confirmat lectionem ὅσ' οὐχ, reprobat vulgatam ὅσα δ' οὐχ'. Ich bin geneigt, mich diesem Urteile anzuschliessen, wiewohl die bis jetzt bekannt gewordenen handschriftlichen Lesarten es lange nicht in dem Masse unterstützen, wie man es nach Kaibels Worten erwarten sollte. — Dass die Lösung des Rätsels ebenfalls in epischer Versform

erfolgt sei, verlautet nirgends. — Die beiden Hexameter endlich, in denen nach Ansicht der Biographen HS Homer seinem Unmute über den unfeinen Spass Luft machte, fehlen in den meisten Quellen der Verse (Plut., Prokl., Agon, Anthol., Tzetzes und den Biographien IV—VI). Sie können wohl kaum etwas anderes bedeuten als dies: von euch Knechten darf man nichts Besseres erwarten; denn ihr stammt von armen Schluckern; ihr seid von gleich armseliger Herkunft wie euer Rätsel; niedrig wie euere Geburt ist auch euer Witz. Das würde mit meiner Auffassung des ersten Verses stimmen. Wie viel jedoch an den gesamten 4 Hexametern 'echt' sein mag, wage ich nicht zu entscheiden, will aber wenigstens an den Agon erinnern, in welchem Homer und Hesiod mit einander in derartigen Rätselspielen wetteifern. Dass sich übrigens Adel der Geburt nicht bloss in Taten, sondern auch in Reden kundgibt, ist bekanntlich eine echt Homerische Vorstellung: δ 304 sagt Menelaos zu Peisistratos, dem Sohne Nestors:

ὦ φίλ', ἐπεὶ τόσα εἶπας, ὅσ' ἂν πεπνυμένος ἀνὴρ
εἴποι καὶ ῥέξειε, καὶ ὃς προγενέστερος εἴη·
τοίου γὰρ καὶ πατρός, ὃ καὶ πεπνυμένα βάζεις.
ῥεῖα δ' ἀρίγνωτος γόνος ἀνέρος, ᾧ τε Κρονίων
ὄλβον ἐπικλώσῃ γαμέοντί τε γεινομένῳ τε.

E 247 Αἰνείας δ' υἱὸς μὲν ἀμύμονος Ἀγχίσαο εὔχεται ἐκγεγάμεν. Von dieser Seite sind mithin jene quellenmässig so wenig gestützten Schlussverse meines Erachtens unanfechtbar. — Pollux VI 196 εὔκληρος, βαθύκληρος, πολυκτήμων, πλούσιος. Maneth. III 238 κοσμεῖ δ' ὑπ' ἀπείρονι πλούτῳ καὶ μελάθροις ληίοις τε βαθυκλήροισί τ' ἀρούραις. Λ 245 αἶγας ὁμοῦ καὶ ὄις, τά οἱ ἄσπετα ποιμαίνοντο. τ 113 τίκτῃ δ' ἔμπεδα (ἄσπετα Rhian.) μῆλα.

(H c. 36) Infolge der erwähnten Schwäche ereignete es sich, dass Homer in Ios starb, nicht weil er das von den Jungen aufgegebene Rätsel nicht raten konnte, wie Einige meinen, sondern an Entkräftung. Von seinen Reisegefährten und von allen den Bürgern, die sich mit ihm unterhalten hatten, wurde er auf dem Gestade der Insel begraben. Viel später, als schon die Dichtungen bekannt geworden waren und von Allen bewundert wurden, schrieben die Einwohner diese Grabschrift auf, die nicht von Homer ist:

ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα κάλυψεν
ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα, θεῖον Ὅμηρον.

Der Pseudonymus H nennt sie in den meisten Hss. ἐλεγεῖον, obwohl sie kein elegisches Distichon ist, während S ἐπίγραμμα sagt (p. 267 Z. 218). Wie seine Vorgänger hat sich auch Allen für den ersteren Ausdruck entschieden und dessen Variante ἐλεεινὸν (P^9) nicht einmal der Erwähnung wert gehalten, obwohl sie von einer der älteren und anerkannt besseren Quellen geboten wird (vgl. Plat. Rep. X 620^a τὴν θέαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν . . . ἐλεεινήν τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ γελοίαν καὶ θαυμασίαν. Apol. 35^b τοῦ τὰ ἐλεεινὰ ταῦτα δράματα εἰσάγοντος). Ich lasse es dahingestellt, welchem von den drei Ausdrücken die Palme gebührt; der einzige, gegen den sich gar kein sprachliches Bedenken erhebt, ist ohne Zweifel ἐπίγραμμα, dessen urkundliche Beglaubigung aber freilich auf schwachen Füssen steht, weil S seine prosaischen Exzerpte aus H willkürlich zugestutzt hat. Er erwähnt die Grabschrift auch gegen Ende des ersten Teiles seines Artikels Ὅμηρος, wo er ihr die Bemerkung vorausschickt (p. 259 Z. 51): ἐπιγέγραπται δ' ἐν τῷ τάφῳ αὐτοῦ τόδε τὸ ἐλεγεῖον, ὃ ὑπὸ τῶν Ἰητῶν ἐποιήθη χρόνῳ πολλῷ, wozu eine Hs. (V^2) ὥς φησι Καλλίμαχος hinzufügt (s. O. Schneider fr. 390). Jeder sieht, dass von Festigkeit der Tradition hier nicht die Rede sein kann; und ebenso unzuverlässig ist sie bezüglich der Frage, ob einer der Ieten die Grabschrift verfasst habe oder Homer selbst bei Lebzeiten. Ich ziehe es vor, auf diesen schlüpfrigen Boden nicht näher einzugehen. — Was die Inschrift selber betrifft, so sind die Quellenangaben bei H. Stadtmüller zu Anth. Pal. VII 3 zu vergleichen. Abgesehen von Kleinigkeiten, stimmen HS mit einander und mit den sonstigen Überlieferungen ziemlich überein. S (54 und 220) liest ἱερὰν und schliesst den Vers mit γαῖα καλύπτει; auch in den Nachahmungen wechselt das Präsens mit dem Präteritum. Anth. Pal. VII 362 (Φιλίππου Θεσσαλονικέως) ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν σορὸς ἥδε κέκευθεν Ἀετίου χρηστοῦ, ῥήτορος εὐπρεπέος. Kaibel Epigr. 51 (Athenis) ἐνθάδε τὴν ἀγαθὴν καὶ σώφρονα γαῖ' ἐκάλυψεν. 272^b (Syro in insula) ἐνθάδε τὴν ἱερὰν κ[εφ]α-λ[ὴν κατὰ γαῖα καλύπτει] Ἀμπέλιον. 354 (Prusiade) [ἐνθά]δ[ε τὴν ἱερ]ὰν κεφαλὴν [κατὰ] γεα καλύπτι, [ἡ]ρώων προγόνων [κοσμήτ]ορα [θεῖ]ον Πα[υλεῖνον·] καὶ πάντες [δάκ]ρυ[ον] στρατιῆς [τ]ὸν λαμπ[ρ]ὸν [ὕπαρχον], wo Kaibels Note zu vergleichen. 660 (Romae vel Tibure) ἐνθάδε τὴν ἱερὴν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύπτε[ι] ἀνδρὸς θείου Πουβλίου Τιτιδίου Καπίτωνος. 661 (Neapoli)

ἐνθάδε τὴν ἱερὰν κεφαλὴν κατὰ γαῖα καλύπτει ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα, θεῖον Ἀλκειβιάδην. — δ 267 βουλήν τε νόον τε ἀνδρῶν ἡρώων. A 16 κοσμήτορε λαῶν. α 336 θεῖον ἀοιδόν. — Die beiden nächstfolgenden Kapitel sind uns durch H allein erhalten.

(H c. 37) Dass Homer ein Äolier war, kein Ionier oder Dorier, ist durch das Erzählte klar geworden und wird auch durch Folgendes bewiesen. Es ist natürlich, dass ein so grosser Dichter, der von den Gebräuchen bei den Menschen dichtet, in seine Poesie entweder seine eigenen schönsten Erfindungen oder seine vaterländischen Gebräuche hineinwebt. Demnach werdet ihr das, was in seinen Epen von da herrührt, schon selbst beurteilen, wenn ihr es höret. Die Opferhandlung nämlich hat er entweder als seine vorzüglichste Erfindung oder als die seinem Vaterlande zukommende gedichtet, wenn er spricht (A 459 ff. B 422 ff.):

αὐέρυσαν μὲν πρῶτα καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν,
μηρούς τ' ἐξέταμον κατά τε κνίσσῃ ἐκάλυψαν
δίπτυχα ποιήσαντες, ἐπ' αὐτῶν δ' ὠμοθέτησαν.

Hierin ist nichts von der Hüfte gesagt, die man zum Opfer braucht; denn von den Hellenen verbrennt einzig und allein nur der äolische Volksstamm die Hüfte nicht. Ebenso bezeugt Homer in den Versen (A 462 f.)

καῖε δ' ἐπὶ σχίζης ὁ γέρων, ἐπὶ δ' αἴθοπα οἶνον
λείβε· νέοι δὲ παρ' αὐτὸν ἔχον πεμπώβολα χερσίν,

dass er ein Äolier ist und sich ihrer Satzungen auf rechte Art bedient; denn allein die Äolier braten die Eingeweide auf 5 Zinken, die übrigen Hellenen auf 3. Auch benennen sie die Zahl 5 πέμπε statt πέντε. (38) Über Geburt und Tod Homers sowie über sein Leben habe ich berichtet, über sein Zeitalter kann jeder Beobachter sich aus folgendem ein genaues und richtiges Urteil bilden. Von dem Feldzuge nach Ilios an gerechnet, den Agamemnon und Menelaos veranlassten, wurde Lesbos um 130 Jahre später städteweis besiedelt, während es früher städtelos war. 20 Jahre nach der Besiedelung von Lesbos ward das äolische Kyme und die sogenannte Phrikonis besiedelt, und 18 Jahre nach Kyme legten die Kymäer Smyrna an: während dessen wird Homer geboren. Seit seiner Geburt sind 622 Jahre bis zum Einfalle des Xerxes verstrichen, den dieser, als er gegen die Hellenen zu Felde zog und den Hellespont überbrückte, von Asien

nach Europa unternahm. Davon ausgehend kann jeder, der die Zeit nach den Archonten in Athen ergründen will, sie leicht berechnen. Später als die trojanischen Ereignisse ist Homer um 168 Jahre geboren [d. i. 1102 v. Chr.]. —

Das vorletzte Kapitel enthält den einzigen Hinweis auf den Charakter und Endzweck der vorliegenden Biographie Homers, wenn anders der Satz ἤδη τοίνυν τὸ ἐνθένδε αὐτοὶ τῶν ἐπέων ἀκούοντες κρινεῖτε (Z. 522) wörtlich genommen werden darf: und ich wüsste kaum, warum dies nicht geschehen sollte. Wir hätten es dann mit einem wissenschaftlichen Vortrage zu tun, gehalten in einem Zuhörerkreise, den zu belehren der Verfasser beflissen ist. Er will klarlegen, dass Homer von Abstammung ein Äolier war, wo und wie er sich entwickelte, welche Dichtungen er verfasste, unter welchen äusseren Umständen dies jedesmal geschah und in welche Zeit der gefeierte Dichter gehört. Das Alles setzt der Vortragende den Zuhörern ohne Umschweife, ohne rhetorischen Prunk, ohne jeden Gelehrtendünkel mit nüchterner Klarheit auseinander. Niemals nimmt er auf irgendwelche literarische Tradition Bezug, selten auf mündliche, der er mit ruhigem Selbstbewusstsein kurz seine abweichende Ansicht entgegenstellt. Von überschäumendem Enthusiasmus ist bei ihm keine Spur. Er spricht wie ein erfahrener, älterer Mann, dem es allein darum zu tun ist, seine jungen Hörer über das Leben des 'göttlichen' Dichters zu unterrichten. Am besten scheint der Vortrag in eine Schule zu passen, in der er die Homerlektüre gereifterer Zöglinge ergänzte. Zu einer öffentlichen Rede wenigstens stempelt ihn nicht das kleinste Anzeichen.

Erst als Homer in Kolophon erblindet und nach seiner Geburtsstadt Smyrna zurückgekehrt war, legte er sich auf die Poesie (Z. 94 ἐπεχείρει τῇ ποιήσει). Unter dem Ausdrucke ποίησις versteht unser Biograph entweder die geistige Handlung des Dichtens[1] oder das aus ihr hervorgegangene poetische Produkt[2]. Immer meint er damit die sorgfältig überdachten und ausgearbeiteten Gedichte, von denen er die aus dem Stegreif gesprochenen Gelegenheitsverse sowie auch die Gesänge

---

[1] Z. 68. 94. 346.

[2] Z. 112. 118. 145. 196. 209. 218. 336. 349. 352. 372 (an den beiden letzteren Stellen ist mit P^9V ποιήσιος st. ποιήσεως zu lesen). 375. 380. 399. 521. Das Wort kommt in H nur als Singularis vor, ποίημα oder ποιήματα überhaupt nicht.

stets wohl unterscheidet. Das beweisen die gewählten, streng festgehaltenen Ausdrücke unwiderleglich.

A. Zu der eigentlichen Homerischen ποίησις, der höheren Poesie, die er als Handlung auch bloss mit dem Verbum ποιεῖν kennzeichnet, rechnet er folgende Werke: 1. Z. 113 Ἀμφιάρεω ἡ ἐξελασία ἡ ἐς Θήβας und 2. οἱ ὕμνοι οἱ ἐς θεοὺς πεποιημένοι αὐτῷ; 3. Z. 133 τὸ ἐπίγραμμα τῷ Φρυγίης βασιλῆι Μίδῃ τῷ Γορδίεω; 4. Z. 203 Ἰλιὰς ἡ ἐλάσσων, von der die ersten zwei Verse mitgeteilt werden, und 5. ἡ καλουμένη Φωκαΐς; 6. Z. 332 Κέρκωπες, 7. Βάτραχομαχία, 8. Ψαρομαχία, 9. Ἑπταπακτική, 10. Ἐπικιχλίδες und 11. τἆλλα πάντα ὅσα παίγνιά ἐστιν Ὁμήρου; 12. Z. 347, 380 u. ö. Ὀδύσσεια und 13 Ἰλιὰς ἡ μεγάλη mit ihren Einlagen. Dieselbe Anzahl, aber nicht dieselben Werke, führt Tzetzes als Homerisch auf (p. 224 Z. 56 und p. 254 Z. 644); über beides gingen bekanntlich die Meinungen der Alten weit auseinander. Besonders auffällig an der Liste unseres Pseudonymus ist das Fehlen mancher heroischen Epen, die ehemals in dem Rufe standen, Homerischen Ursprungs zu sein. Den Μαργίτης hat er vielleicht unter die ἄλλα παίγνια mit einbegriffen gedacht. Singuläres enthält sein Verzeichnis nichts, falls die verbreitete Annahme zutrifft, dass der Titel Ἑπταπακτική (S p. 262 Z. 103 Ἑπταπάκτιον) das nämliche Scherzgedicht bezeichne, das Proklos (p. I Z. 34 Bekk. p. XXXIII Z. 25 Dind.) Ἐντεπάκτιον, Suidas hingegen (p. 259 Z. 45) Ἡθιέπακτος ἤτοι Ἴαμβοι nennt[1], worüber ich mich hier jedes Urteils enthalte. Sicherer ist jedenfalls die schon erwähnte bemerkenswerte Tatsache, dass der Biograph H dem Midas-Epigramm einen eigenen Platz in der höheren Poesie Homers eingeräumt und damit zugleich, wennschon vielleicht unbewusst, seine Wichtigkeit (als Prototyp einer besonderen Redefigur) anerkannt hat. — Über die Entstehungsorte der 13 Werke äussert sich der Pseudonymus zwar nicht durchweg mit wünschenswerter Bestimmtheit, doch dürfte er am ehesten folgender Ansicht gewesen sein: Nr. 1 und 2 habe Homer in Smyrna verfasst, 3 in Kyme ('wie die Kymäer sagen'), 4 in Phokäa, desgleichen 5 (nach dem Berichte der Phokäer), 6 bis 11 in Bolissos auf der Insel Chios, 12 und 13 in der Stadt Chios. Die Jugenddichtungen habe Thestorides in Phokäa nach dem Diktate

[1] Tzetzes praef. alleg. 83 τοὺς ἑπτὰ ἐπάκτιον.

Homers aufgeschrieben und alsdann in Chios für die seinigen ausgegeben: es kann sich hierbei höchstens um 1, 2, 4, 5 handeln. Ausserdem erfahren wir nur noch von der Niederschrift des Midas-Epigramms (Z. 133 τὸ ἔτι καὶ νῦν ἐπὶ τῆς στήλης τοῦ μνήματος τοῦ Γορδίεω ἐπιγέγραπται). Im übrigen suchte der blinde Dichter seine im Kopfe ausgearbeitete und aufbewahrte Poesie mündlich bekannt zu machen, indem er sie den anwesenden Leuten vortrug (112 τὴν ποίησιν αὐτοῖς ἐπεδείκνυτο, 142 τὰ ἔπεα τὰ πεποιημένα αὐτῷ ἐπεδείκνυτο, 193 ἔπεα ἐνδεικνύμενος ἐν ταῖς λέσχαις κατίζων); zugleich erwarb er sich damit seinen Lebensunterhalt. Über die Art dieses Vortrags schweigt der Biograph vollständig. Während der Verfasser des Agon kein Bedenken trägt, Homer als 'Rhapsoden'[1] auftreten zu lassen (Z. 55 ποιήσαντα τὸν Μαργίτην Ὅμηρον περιέρχεσθαι κατὰ πόλιν ῥαψῳδοῦντα, 286 παραγενόμενος εἰς Κόρινθον ἐρραψώδει τὰ ποιήματα), vermeidet der Biograph H die Ausdrücke ῥαψῳδός und ῥαψῳδεῖν aufs sorglichste[2], sogar wenn er von dem betrügerischen, sich mit fremden Federn schmückenden Thestorides spricht (215 τὰ ἔπεα ἐπιδεικνύμενος, vgl. 222). Wie in vielen anderen Dingen ist er auch hierin seinen eigenen Weg gegangen, sicher nicht mit geübter, scharfer Urteilskraft, aber immerhin mit bewusster Selbständigkeit, die bei der Aufnahme oder Ablehnung herkömmlicher Meinungen durchaus nicht ohne Plan und ganz kritiklos verfuhr. Gewiss war es kein blinder Zufall, dass er die Ilias, die Krone der Homerischen Schöpfungen nach der Schätzung des Altertums, auf die Höhe der Homerischen Lebens- und Schaffenskraft verlegte: sie war, so meinte er wohl, das letzte und grösste Werk des Dichters, die reifste Frucht der glücklichen Verhältnisse, unter denen er in Chios lebte.

B. Von den oben eingehender behandelten Homerischen Gelegenheitsdichtungen geringeren Umfanges wird, wie gesagt, nur eine (III) als ποίησις kenntlich gemacht[3], cha-

---

[1] Plat. Rep. X 600d Ὅμηρον δ' ἄρα οἱ ἐπ' ἐκείνου ... ἢ Ἡσίοδον ῥαψῳδεῖν ἂν περιόντας εἴων. (Welcker Ep. Cycl. I 146: 'die kleinen Homerischen Gedichte aus alter Rhapsodenzeit'. Vgl. das. S. 142. 173. 221. 416 und meine Erörterung 'Die Homervulgata als voralexandrinisch erwiesen' S. 159 ff.)

[2] Sein Homer betreibt nicht die ῥαψῳδική, sondern die ἐπιδεικτικὴ τέχνη: das lehrt der Ausdruck ἐπιδείκνυσθαι.

[3] Z. 133 ποιεῖ καὶ τὸ ἐπίγραμμα τόδε. Das Verbum ποιεῖν braucht

rakteristischerweise gerade die Midasgrabschrift, der Typus einer ganzen Gattung eigenartiger Epigramme; alle anderen gelegentlich verlautbarten Verse heissen schlechtweg ἔπεα. Unter ihnen nehmen die beiden Bettellieder (XIII f.) eine Sonderstellung ein, weil sie allein als 'Gesänge' gekennzeichnet sind, so dass zwölf übrig bleiben, die einfach von Homer hergesagt oder ausgerufen[1] wurden, ohne sonderliche Vorbereitung oder Vortragskunst. Nach Angabe des Pseudonymus entstanden die zwölf an folgenden Orten: I und II in Neonteichos, IV in Kyme, V und VI in Phokäa, VII und VIII in der Gegend von Erythrä, IX und X auf der Insel Chios, XI und XII auf Samos, XV auf Ios. Wenngleich dieses Dutzend gelegentlicher, von starkem Persönlichkeitsgefühl getragener Äusserungen in Versen augenscheinlich die stille Absicht verfolgt, Homer auch als schlagfertigen und gewandten Stegreifdichter zu charakterisieren, hat der Biograph es trotzdem vermieden, dies offen und deutlich auszusprechen. Wörter wie σχεδιασμός, σχεδίασμα, σχεδιάζειν[2] braucht er nirgends: und doch ist es unverkennbar (besonders bei VII—IX), dass diese Verse meistens als augenblickliche Eingebungen gedacht sind. Der geschilderten Situation wohl angepasst erscheinen sie sämtlich. Jeder Versuch, das Gegenteil zu beweisen, ist bisher vollkommen gescheitert: das sollte endlich zur Warnung dienen. Wer ohne Vorurteil an die pseudonyme Biographie herangeht, wird zugeben müssen, dass die innere Verknüpfung der poetischen Zeugnisse mit der prosaischen Lebensdarstellung eine ganz auffallend feste ist: und dass diese durchgängige Festigkeit nicht ohne wirklich zwingende Gründe gelockert werden darf, wird hoffentlich niemand als eine übertriebene Forderung ansehen. Sie verdient gerade deshalb alle Aufmerksamkeit und Sorgfalt, weil Poesie und Prosa hier durch-

---

der Biograph von keinem anderen der Gelegenheitsgedichte, wohl aber von der höheren Poesie Homers, hier sogar so geschmacklos: εὐλογίαι πεποιημέναι, ἐς δὲ τὰς Ἀθήνας οὔ, ἐμποιεῖ ἐς τὴν ποίησιν (Z. 379) und ἄνδρα ποιητὴν . . . ποιοῦντα (l. ποιεῦντα mit P^{9}V) ἐς τὴν ποίησιν ἤτοι τὰ κάλλιστα ἐξευρόντα ποιέειν (Z. 519).

[1] Z. 100 εἰπεῖν, 424 εἶπεν, 126. 172. 211. 233. 303. 416 λέγει, 504 ἔλεγε oder ἔλεξε, 248. 260. 281 φθέγγεται. In allen diesen Fällen ist τὰ ἔπεα als Objekt hinzugefügt.

[2] In der VII. Homerbiographie (p. 253 Z. 9) heisst es bei Eustathios: παρὰ τοῖς τοῦ παιδὸς τὴν Σίβυλλαν ἐμμανῆ γεγονυῖαν ἔπη σχεδιάσαι.

weg ganz verschiedenen Köpfen und Zeiten angehören und trotzdem eine sachgemässe Einheit bilden, die bei so heterogenen Bestandteilen wohl kaum inniger gedacht werden kann. Dass diese Teile mit einander in Widerspruch ständen, habe ich meinerseits nirgends bestätigt gefunden. Sie harmonieren durchaus mit der Gesamtheit des Phantasiebildes, das der Pseudonymus von Homer entworfen hat, und die extemporierten Verse tragen nicht wenig dazu bei, es lebendiger zu machen.

C. Die zwei Bettellieder endlich (XIII und XIV) sang Homer, wie sein Biograph erzählt, in Samos (Z. 437 ἀείδει αὐτοῖς τὰ ἔπεα τάδε, ἃ καλεῖται[1] Κάμινος. 464 ἀείδων τὰ ἔπεα τάδε, ἃ καλεῖται Εἰρεσιώνη. vgl. p. 264 Z. 152 und p. 265 Z. 177). Das erste dichtete er gleich nach dem Apaturienfeste infolge der Aufforderung und der Versprechungen seitens der Töpfer, an deren Brennofen sein Weg vorüberführte, das zweite im nächsten Winter, als er an den Neumonden Gaben bittend vor die Häuser der Reichen zu ziehen begann. Nur im letzteren Falle begleiteten ihn einige der einheimischen Kinder, und nur von diesem Liede heisst es, es sei auch lange nachher dort noch von den Kindern gesungen worden, wenn sie am Apollofeste milde Gaben sammelten. Beide Gedichte aber bezweckten, die Mildtätigkeit wachzurufen, und beide machen den Eindruck, echte samische Volkslieder zu sein. An lokaler Färbung fehlt es auch den übrigen Gelegenheitsdichtungen nicht. Sie mögen dort, wo sie umliefen und im Gedächtnisse der Leute hafteten, für Homerisch gegolten haben, und es wäre denkbar, dass den Pseudonymus diese mündlichen Überlieferungen reizten, sie zu einem einheitlichen Lebensbilde zusammenzufassen[2]. Sicher wenigstens ist, dass er keine Büchergelehrsamkeit auszuschütten liebte, ja überhaupt jeden gelehrten Anstrich zu vermeiden bemüht war. Er nennt keinen Schriftsteller als Gewährsmann, kein Buch als Quelle, keine in sein Fach schlagende Arbeit eines Vorgängers. Alles, was er von Homerischen Gelegenheitsdichtungen berichtet, soll im wesentlichen den Eindruck auf die Zuhörer machen, als beruhe es in erster Linie auf eigener lokaler Autopsie und gründlicher Erkundigung an Ort und

[1] Allen hat καλέεται, verschweigt aber, auf welche Gewähr sich dies stützt. Von meinen Hss. liest keine so.

[2] Welcker Ep. Cycl. I 370: 'Die Bestandteile örtlicher Volkssage, woraus dies Leben zusammengesetzt ist'.

Stelle. Allzu umfangreich ist das Gebiet durchaus nicht, innerhalb dessen er auf Spuren der Dichtertätigkeit Homers seit dessen Erblindung gestossen sein will. Nach Hellas und vor allem nach Athen geht zwar die Sehnsucht des bereits berühmt gewordenen Dichters, aber sie bleibt ein frommer Wunsch, der nie erfüllt wird. Die poetischen Wettkämpfe, die er der Sage nach in Aulis und Chalkis mit Hesiod bestanden haben soll (p. 227 Z. 54 und p. 228 Z. 68), übergeht unsere Lebensgeschichte gänzlich mit Stillschweigen, desgleichen den συγχρονισμός beider Dichter. Über die Küste Kleinasiens und wenige Inseln des ägäischen Meeres hinaus lässt sie den Blinden nicht mehr kommen: es liegt nicht ausserhalb des Bereiches der Wahrscheinlichkeit, dass ihr Verfasser selbst auf diesen Schauplatz beschränkt geblieben ist, auf welchen er den Ursprung der 27 poetischen Werke Homers, des Dreifachen der Musenzahl, verlegt, die er aufzählt.

Der Biograph hat sich für einen Halikarnassier ausgegeben und in das Dunkel der Pseudonymität gehüllt. Dieses Dunkel mit einiger Sicherheit zu lichten, halte ich, wie die Dinge liegen, für aussichtslos. Immerhin bleibt das Unternehmen des Pseudonymus, 'die lauterste Wahrheit' (τὸ ἀτρεκέστατον) über Leben und Wirken seines Helden zu ergründen und mitzuteilen, in hohem Grade beachtenswert, weil er das literarische Sagenbild viel reicher und einheitlicher als irgend ein Anderer ausgemalt, ja mit einem spürbaren persönlichen Lebenshauche durchweht hat. Die Wahrheit ans Licht zu ziehen, ist ihm freilich nicht gelungen. Ob es jemals uns gelingen wird? Die Anzeichen sprechen nicht dafür. Er glaubte, von den alten Epen des trojanischen Sagenkreises hätte Homer drei verfasst; heute glaubt man, die Griechen um 500 v. Chr. hätten ihm alle zugeschrieben. Eitel Träumerei ist die eine wie die andere Illusion, und kein wirklicher Kenner der alten Überlieferung wird sich einreden lassen, dass an wahrem wissenschaftlichen Werte die jüngere ein Körnchen mehr wiege als die ältere. Das ist ein Beispiel, nicht das einzige. Sage von Geschichte zu trennen, hat die moderne Homerphilologie noch lange nicht gründlich genug gelernt.

Königsberg. Arthur Ludwich.

ΦΥΣΙΣ BEI PLOTINOS

Das Wort φύσις wird von Plotinos so häufig und in so vielfacher Bedeutung gebraucht, dass eine Erläuterung aus sachlichen und sprachlichen Gründen wünschenswert scheint und eine übersichtliche Darstellung sich lohnen dürfte. In dem Entschluss, diesen Beitrag zur Terminologie zu liefern, hat mich Theodor Gollwitzer bestärkt, der in seinem Programm von Kaiserslautern 1909 (Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins) S. 39 Anm. 1 auf eine fünffache Bedeutung des Wortes hinweist. Ich habe alle Stellen gesammelt, werde aber, da ich keinen Index anfertige, nicht alle anführen, sondern nur die wichtigsten d. h. die bezeichnenden hervorheben. Dass Plotin sich oft mit Platon und noch öfter mit Aristoteles berührt, sei nur nebenbei bemerkt.

I.

1. Nicht selten wird φύσις zu blosser Umschreibung oder doch in sehr abgeschwächter Bedeutung gebraucht. Enn. VI 7, 9 g. E. heisst es, wenn die sich entfaltenden und nach unten zu abnehmenden Kräfte der Seele zur Erzeugung des Lebens nicht mehr ausreichten, dann zeige sich an dem Organismus ein anderer Zuwachs: ὄνυξ καὶ τὸ γαμψώνυχον ἢ τὸ καρχαρόδουν ἢ κέρατος φύσις. Plotin konnte, ohne undeutlich zu werden, wie ὄνυξ so auch κέρας sagen oder eine analoge Wortbildung wie τὸ γαμψώνυχον wählen; da eine solche aber wohl nicht zur Verfügung stand, so wählte er eben die gleichbedeutende Umschreibung κέρατος φύσιν. Ganz ähnlich verhält es sich III 2, 3: φυτὰ καὶ ζῷα καὶ συμπάντων τῶν γεννητῶν φύσις, und IV 4, 41: τὸ θυμοειδὲς ἐλχθὲν μετὰ χολῆς εἰς ἥπατος φύσιν. Für reine Periphrase halte ich III 4, 6 g. E. ἡ τοῦ ἀτράκτου λεγομένη φύσις, ferner VI 4, 2 τοῦ κενοῦ und VI 6, 2 τοῦ ὅρου φύσις. I 1, 6 a. E. sagt Plotin,

die Seele schaffe aus dem so und so gestalteten Leibe und einer von ihr selbst geschenkten Kraft ein neues Gebilde, das lebende Wesen, und diesem, nicht der Seele kämen sinnliche Wahrnehmung und alle andern Affektionen zu. Das erstemal schreibt er τὴν τοῦ ζῴου φύσιν, das zweitemal bloss ζῷον, beides ohne merklichen Unterschied. Dasselbe wiederholt sich in umgekehrter Reihenfolge II 9, 18 a. E. Dort werden die sogenannten Gnostiker getadelt, weil sie lediglich nach dem Augenschein urteilen und darum einerseits behaupten, die Sterne (τὰ ἄστρα) bewegten sich nicht, andererseits leugnen, dass die Sterne (τὴν τῶν ἄστρων φύσιν) die äussern Dinge sehen, weil man ihre Seele nicht von aussen erblicken kann. Wenn Bouillet und Kiefer φύσις geradezu mit 'Seele' übersetzen, so halte ich das für unstatthaft. Eine leise Nuance des Ausdrucks fühle ich wohl, aber einen Unterschied in der Bedeutung finde ich nicht. Plotin hat den Ausdruck wohl gewechselt, damit in τὴν τῶν ἄστρων φύσιν der Subjektsakkusativ auf den ersten Blick erkannt würde, was nicht der Fall wäre, wenn wir läsen: οὐκ οἴονται τὰ ἔξω βλέπειν τὰ ἄστρα. Vielleicht hat er sich auch nur vom Rhythmus und Wohlklang leiten lassen. — Häufig kommt die Umschreibung und der Wechsel des Ausdrucks bei σῶμα und ψυχή vor. II 9, 7 i. A. lesen wir: ὑπὸ τοῦ σώματος δεδέμεθα . . ἐν γὰρ τῇ πάσῃ ψυχῇ ἡ τοῦ σώματος φύσις δεδεμένη ἤδη συνδεῖ ὃ ἂν περιλάβῃ. Der Autor konnte das zweitemal geradesogut σῶμα sagen wie er c. 17 sagt ἐνθέντας δὲ ἤδη καὶ τὸ σῶμα αὐτῇ sc. τῇ ψυχῇ. Fünf Zeilen weiter steht dann freilich wieder τὴν τοῦ σώματος φύσιν οὐ καλὴν οὖσαν ἐποίησε μετέχειν κάλλους. Im Anfang des Kapitels wechseln die Ausdrücke ohne ersichtlichen Grund: εἰ καὶ μισεῖν αὐτοῖς ἐπήει τὴν τοῦ σώματος φύσιν, διότι ἀκηκόασι Πλάτωνος πολλὰ μεμψαμένου τῷ σώματι οἷα ἐμπόδια παρέχει τῇ ψυχῇ καὶ πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν εἶπε χείρονα, ἐχρῆν ταύτην περιελόντας ἰδεῖν τὸ λοιπόν . . ψυχὰς ἄνευ τῶν σωμάτων μέγεθος δούσας κτλ. In I 4, 5: μὴ συναριθμεῖσθαι δ' αὐτοῦ (τοῦ σπουδαίου) τῇ οὐσίᾳ τὴν σώματος φύσιν, hat die Periphrase ihren guten Grund, da konnte es wegen οὐσίᾳ nur τ. σ. φύσιν heissen. Auch I 8, 4 i. A.: σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν εἴη, ist sie gerechtfertigt und sagt etwas mehr als das einfache σῶμα. Interessant sind folgende Stellen. II 1, 2: Jeder Organismus besteht aus Seele und Leib, sagen wir;

Plotin sagt ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως, und weiter unten c. 3: ᾧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτῳ ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῷον καὶ ἀεὶ μένον. Dazwischen werden denn auch ψυχή und σῶμα einfach einander gegenübergestellt. Ich glaube auch nicht, dass neben γῆ und ἀήρ durch ἡ ὕδατος φύσις die Natur des Wassers besonders hervorgehoben werden soll; das schlichte ὕδωρ hätte denselben Dienst getan. Umgekehrt heisst es II 2, 2: Die Seele bewegt sich im Kreise um den νοῦς als ihr Zentrum, μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς ληπτέον, ohne dass man in dem einen oder anderen Falle den Zweck der Umschreibung neben dem einfachen Ausdruck einsähe.

Anders verhält es sich III 6, 6. Zwar wechseln auch hier σῶμα und σώματος φύσις, so jedoch, dass ein Grund des Wechsels einleuchtet. Das Seiende, hören wir, kann weder ein Körper noch das Substrat der Körper sein; für diese besteht das Sein vielmehr darin, dass sie nicht seiend sind. καὶ πῶς ἡ τῶν σωμάτων φύσις μὴ οὖσα, πῶς δὲ ἡ ὕλη, ἐφ' ἧς ταῦτα; Um dies vorstellig zu machen führt Plotin aus, dass die Körper desto mehr an Leben und Sein teilhaben, je beweglicher sie sind und je mehr sie, ihrer Schwere entledigt, nach oben streben. 'Entzieht sich doch das Feuer bereits der Natur des Körpers.' Hier konnte es allerdings nicht τὸ σῶμα, sondern musste es τὴν σώματος φύσιν heissen. Am Schluss des Kapitels wird den Körpern eine der Seele und dem Sein entgegengesetzte Natur zugeschrieben, wie ihr Entstehen, Fliessen und Vergehen bezeuge. Damit stimmt überein II 1, 2: τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεί, und IV 7, 8 a. E.: ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα. Doch hiermit sind wir schon zu einer andern Gruppe von Beispielen übergegangen.

2. Wie wir von der Art oder Natur eines Menschen, des Feuers, der Sache usw. sprechen, auch wohl das Kompositum Wesensart oder gar Wesensnatur bilden: so bezeichnet φύσις bei Plotin das eigentümliche Wesen eines Dinges, seine Eigenart, *peculiaris rei indoles*, wie Bonitz im Index Aristotelicus sagt. Ganz klar ist das da, wo noch οἰκεία dabeisteht, wie II 3, 13: ein Teil im Gesamtorganismus der Welt kann wohl eine Veränderung des organischen Wesens nach der besseren oder schlechteren Seite hin hervorbringen, ἀλλ' οὐκ ἐκστῆσαί γε τῆς οἰκείας φύσεως δύναται, und III 2, 10:

κινοῦνται γοῦν (sc. ἄνθρωποι) πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει, ebenso ἰδία φύσις VI 7, 13 a. E. und ähnlich I 7, 1 i. A.: τὴν τοῦ ἀμείνονος ἐν αὐτῷ ἐνέργειαν οἰκείαν καὶ κατὰ φύσιν ἀεὶ μηδὲν ἐλλείπουσαν, wie auch III 1, 5: (οὐδὲν καταλείπει) ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὑτῶν καὶ ἐκ τῆς αὑτῶν φύσεως ἔργον. Dasselbe bedeuten der sog. accusativus relationis, z. B. ἡ ὕλη τὴν φύσιν κακή III 6, 11 und die Verbalformen πέφυκε, πεφυκός oder φύσιν ἔχει mit nachfolgendem Infinitiv, z. B. IV 5, 1 IV 1, 1. Also ἡ φύσις ἡμῶν (II, 9, 9) ist unser eigenartiges Wesen. Man mache die Probe an IV 1. 2. 7, wo die Natur der Seele, und an VI 2, 4, wo die Natur des Körpers beschrieben wird. Es ist immer nach dem οἷον, dem τί ἐστιν ἕκαστον zu fragen; die Philosophie hat überall die innere Beschaffenheit und den reinen Begriff des Dinges zu erforschen. Plotin stellt IV 7, 15 den Grundsatz auf: δεῖ δὲ τὴν φύσιν ἑκάστου σκοπεῖσθαι εἰς τὸ καθαρὸν αὐτοῦ ἀφορῶντα, ἐπείπερ τὸ προστιθὲν ἐμπόδιον ἀεὶ πρὸς γνῶσιν τοῦ ᾧ προσετέθη. — VI 5, 9 wird der Natur der Seele eine andere Natur gegenübergestellt. Die Natur der Seele ist eine und diese ihre Einheit derartig, dass sie nicht als ein Quantum gemessen werden kann; denn dies ist das Kennzeichen einer andern Natur, derjenigen die das Eine vorspiegelt und nur durch Teilnahme als eine erscheint. Wir haben also zwei verschiedene Arten oder zwei Genera von Naturen. Heterogen sind auch Leib und Seele, und zwei so heterogene Naturen können wohl miteinander verbunden, aber nicht durcheinander gemischt sein; wollte jemand das annehmen, so wäre es ὥσπερ ἂν εἴ τις λέγοι μεμῖχθαι λευκῷ γραμμήν, φύσιν ἄλλην ἄλλῃ I 1, 4.

Es hat keinen Zweck, die Beispiele zu häufen: im ganzen sind es rund hundert, die ich mir ausgezogen habe. Vielleicht gehören einige nicht in diese, sondern in die folgende Klasse und umgekehrt; die Grenze lässt sich nicht immer haarscharf ziehen.

3. Wenn Plotin etwas nach seinem Begriff und Wesen, seiner Idee im Gegensatz zu der äussern Erscheinung und den zufälligen Eigenschaften gedacht wissen will, so bedient er sich häufig des Wortes φύσις im Sinne von οὐσία (essentia) allein oder zugleich mit οὐσία. Das Wort wird tatsächlich, wie ein Glossem sich ausdrückt, ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία (Bd. II S. 186, 3 meiner Ausgabe), es bezeichnet das Ansich

und τὸ τί ἦν εἶναι, wie II 1,6 erklärt wird. In dieser Bedeutung finden wir es gebraucht von der Materie I 8, 4, 10, von der Seele IV 3, 23, vom Nus und dem Seienden III 2, 1, vom Einen V 5, 6; ἕν, νοῦς, ψυχή sind die φύσεις ἐν τῷ νοητῷ II 9, 1; ferner vom Weltall II 1, 3, 4, von den Elementen VI 7, 11, 12 usw. — Der Variationen sind viele, wir geben immer nur je ein Beispiel. Öfter steht φύσις verbunden mit οὐσία VI 5, 3, abwechselnd I 8, 3; ähnlich φύσις synonym mit φιλοσοφία ψυχῆς I 1, 12; δικαίου πηγὴ καὶ φύσις V 8, 10 und ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὖσα VI 7, 16 sowie κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή I 8, 6. Dahin gehört auch φύσις νοητή und αἰσθητή VI 8, 7 i. A., ἑτέρα und δευτέρα φύσις IV 7, 14 i. A. III 2, 2; desgl. θνητὴ, θεία, κακή, ἀρχαία φύσις und ἡ ἐναντία τῷ εἴδει παντὶ φύσις στέρησις I 8, 6. 7. 11. Wie es IV 3, 10 heisst ὡς ἔχει φύσεως ψυχῆς ἡ οὐσία, so heisst es VI 5, 2 λαμβάνων τὴν τῆς οὐσίας φύσιν, und VI 1, 3 lesen wir τὴν ἔννοιαν τῆς οὐσίας καὶ τὴν φύσιν, desgl. VI 8, 7 τὴν τοῦ ἑκουσίου φύσιν καὶ τὴν ἔννοιαν τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Hier ist φύσις gleich Begriff, wie wir denn auch VI 6, 11 hören, die Eins oder Einheit (ἑνάς) sei die φύσις μία κατὰ πολλῶν κατηγορουμένη.

Doch wozu den Leser durch Aufzählung aller Beispiele ermüden? Es sind nicht weniger als 150 Stellen, an denen das Wort φύσις in der angegebenen Bedeutung mehr oder minder ausgeprägt vorkommt.

II.

Was ist denn nun aber die Natur selbst, die φύσις τῆς φύσεως? Die Frage wird uns aus der Terminologie heraus- und in die Philosophie Plotins hineinführen.

Natürlich bezeichnet φύσις bei Plotin sogut wie Natur bei uns die sichtbare Welt der Dinge, die nicht von Menschenhand gemacht sind. Schelling nennt sie 'die produzierte Natur', Spinoza natura naturata. Und diese Welt ist kein Chaos sondern ein Kosmos, ein wohlgegliedertes und einheitliches Ganze, ein lebendiger Organismus oder ζῷον ἕν (IV 4, 32. 33). Und diese Welt ist schön. Wie ein Hymnos klingt es, was Plotin zum Preise ihrer Schönheit sagt. Schauen wir auf die Welt in ihrer Gesamtheit, so werden wir von ihr bald die Worte hören: 'Mich hat Gott geschaffen und ich bin von dorther geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen,

ausreichend für mich selbst und mir selbstgenug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist: Pfanzen und Tiere, die Natur alles Geschaffenen, viele Götter, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Denn nicht bloss die Erde ist geschmückt mit allen Gewächsen und allerlei Tieren und nicht bloss bis zum Meer ist die Kraft der Seele gegangen, auch die ganze Luft, der Äther und der ganze Himmel sind nicht ohne Seele, sondern dort sind alle guten Seelen, die den Sternen das Leben geben und dem wohlgeordneten ewigen Umschwung des Himmels, der in Nachahmung des Geistes sich mit Bewusstsein stets um denselben Punkt im Kreise bewegt; denn er hat nichts ausserhalb. Alles in mir aber strebt dem Guten zu, und alles Einzelne erreicht es je nach seinem Vermögen' usw. (III 2, 3). Statt die Welt zu verachten und zu verlästern, wie die Gnostiker tun, sollte man sich an ihrer Schönheit erbauen und sich von der sichtbaren und irdischen zur unsichtbaren und überirdischen Schönheit emporziehen lassen. Wer diese Welt in ihrer Schönheit, Grösse und ewigen Ordnung recht bewundert, der wird von dem Abbild zum Urbild aufsteigen und dort die unaussprechliche Weisheit schauen: er wird aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen (II 9, 8. 16. 17. III 8, 11. V 1, 4). Staunenswert in der Tat ist dieses All an Macht und Ordnung: alles geht seine schweigende Bahn nach ewigem Gesetz, dem niemand entfliehen kann; alles verläuft nach dem strengen Gesetz der Notwendigkeit: ἀιδίῳ φύσεως νόμῳ καὶ φυσικαῖς ἀνάγκαις (IV 4, 45. 8. 5. II 2, 2 a. E.).

Das Naturgesetz ist ein wahrer Zauberer und Mager, es gibt keine andere Magie als die Magie der Natur. Plotin wird nicht müde es einzuschärfen, dass die Natur ein grosses Lebendiges ist, in dem das Ganze auf die Teile, die Teile auf das Ganze und aufeinander wirken. Nur darum aber können die Teile miteinander in Wechselwirkung stehen, weil sie Glieder eines organischen Ganzen sind. Sympathie (συμπάθεια τῶν ὅλων) heisst das Zauberwort, das alle Wesen bindet, Harmonie die alles zusammenhaltende Macht. 'Es ist das ähnlich wie bei einer angespannten Saite: wird sie unten angeschlagen, so teilt sich die Bewegung auch dem oberen Ende mit. Oft hat auch die eine, wenn die andere angeschlagen wird, gleichsam eine Empfindung davon, gemäss der Konsonanz und wegen der harmonischen Stimmung. Wenn aber auch

bei zwei verschiedenen Lyren die Bewegung von der einen auf die andere übergeht, soweit nämlich die Sympathie reicht, dann ist auch im All eine Harmonie, wenn sie auch an Gegensätzen zustande kommt; sie besteht eben aus gleichen und allen verwandten Teilen und deren Gegensätzen.' Liebe und Hass, Attraktion und Repulsion sind die Grundkräfte der Natur, die indes unter dem Zwang einer höhern Einheit stehen. Wer die Natur verstehen will, muss ihr die eigenen Künste ablernen. Wie die Medizin und die Agrikultur auf die Natur nur einwirken können, wenn und sofern sie ihre Kräfte kennen und richtig einschätzen, so können auch die Goëten ihren Einfluss nur dann ausüben, wenn sie mit den natürlichen Trieben der Menschen rechnen und geschickt operieren. 'Alle Künste der Mager sind berechnet auf den Zusammenhang und die Harmonie des Alls, sie beruhen auf der wechselseitigen Sympathie der Kräfte.' Sonst sind ihre Zaubergesänge und Beschwörungsformeln nichtig. 'Die Einwirkungen durch Zauberei sind nur möglich durch die Sympathie und durch die natürliche Harmonie der gleichartigen wie durch den Gegensatz der ungleichartigen Dinge und durch die Mannigfaltigkeit der zahlreichen Kräfte, die doch zur Vollendung des einen lebendigen Organismus zusammenstimmen. Denn auch ohne dass besonders Hand angelegt wird, folgt vieles einer magischen Einwirkung, und die wahre Magie ist die im All herrschende Liebe und ihr Gegensatz, der Hass. Dies ist der erste Zauberkünstler und Hexenmeister, den die Menschen im Auge haben und dessen Zaubertränke sie gegeneinander anwenden. Denn weil die Dinge von Natur zur Liebe gemacht sind und weil die Erregung der Liebe sie zueinander zieht, so ist die Kunst der erotischen Anziehung mittels der Zauberei entstanden, indem sie durch Beschwörungen an den einen diese, an den andern jene Naturen heranbringen, wie wenn sie etwa auseinanderliegende Gewächse miteinander verbinden; sie benutzen auch die Gestaltungen und Konfigurationen (σχήματα) die in sich Kräfte haben, und indem sie sich selbst ebenso gestalten, ziehen sie stillschweigend Kräfte an sich, als die da in dem Einen eins geworden (ἐν ἑνὶ ὄντες εἰς ἕν). Denn wenn jemand einen solchen ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Ganzen stellte, so würde er durch Beschwörungsformeln oder gewaltsame Zaubermittel weder etwas anziehen noch lenken; jetzt aber, da er nicht

wie an einem fremden Orte die Führung übernimmt, hat er Macht zu führen, da er wohl weiss, an welcher Stelle in dem Organismus eines zum andern geführt wird. Auch die Seele kann durch das Zauberlied und einen bestimmten Gesang und die Miene des Wirkenden bezaubert werden — denn dergleichen hat eine wunderbare Anziehungskraft, wie z. B. traurige Gebärden und Klagelieder — aber nur die unvernünftige Seele, denn der Wille oder die Vernunft wird von der Musik nicht bezaubert. Und über einen solchen Zauber wundert man sich nicht, man liebt es sich bezaubern zu lassen, auch wenn dies nicht von den Musikern verlangt wird.' Es geht eben alles mit natürlichen Dingen zu. Nicht durch die Künste der Mager, sondern durch die seiner eigenen Natur wird der Mensch zu seinem Schicksal gezogen. Die sympathetische Verkettung der Dinge, das ist der Liebeszauber, durch den uns die Natur gefangen nimmt. Die Magie der Natur, ἡ τῆς φύσεως γοητεία τοῦτο ποιεῖ (IV 4, 26. 31—45)[1].

Nun aber weiter. Was wir Natur und Naturordnung nennen, das ist eigentlich Seele: ἡ γὰρ φύσις τὸ ὑπὸ ψυχῆς τῆς πάσης ταχθέν. So lautet die Definition II 2, 1. Die Seele, nicht die im Intelligiblen verbleibende und unteilbare, sondern die herabgekommene und die Körper belebende, unteilbar und teilbar zugleich: das ist die φύσις τὰ πάντα συνέχουσα καὶ διοικοῦσα, ἥτις ὁμοῦ τε πάντα περιλαβοῦσα ἔχει καὶ μετὰ φρονήσεως ἄγει (IV 2, 2). Die Seele durchwaltet und gestaltet den gesamten Kosmos, sie ist 'die gute Schwester' (II 9, 18), die aus der Höhe herabsteigt und sich der irdischen Dinge annimmt.

Der Streit, ob Plotin eine doppelte Weltseele annehme oder nicht, scheint mir müssig zu sein. Die Seele ist die Mittlerin zwischen zwei Welten: οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει (Homer von der Iris Δ 443. IV 3, 12). Die Seele hat höhere Kräfte, mit denen sie stets oben bleibt, und die Seele hat niedere Kräfte, mit denen sie nach unten steigt. Den Komplex der niederen Kräfte, der seinerseits wieder von der ganzen und ungeteilten Seele umfasst wird, nennt Plotin φύσις: natura naturans bei Spinoza, 'die produzierende Natur'

[1] Plotin bekämpft die Astrologen und Goëten als Charlatane und Lügenpropheten in den Büchern II 3 εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα, III 1 περὶ εἱμαρμένης, 2. 3 περὶ προνοίας. Vgl. meinen Aufsatz 'Orientalisches bei Plotinos?' im Hermes Bd. 49 S. 70—89.

bei Schelling. Diese Physis wird seinem schauenden Geiste zu einem besonderen Wesen, einer Hypostase. Als Seele, in die der Logos einstrahlt, gehört sie noch zu der intelligiblen Welt, aber sie ist ihre letzte Stufe, ein undeutliches Bild des Denkens (ἴνδαλμα φρονήσεως). Ihr Schaffen geht unbewusst und ohne Überlegung vor sich, eben φυσικῶς, sie hat von nichts eine Vorstellung oder einen Begriff (II 3, 17. IV 4, 11. 13). Hätte sie etwa von den Dingen hier unten eine Vorstellung, so wäre es mindestens eine sehr dunkle und genau genommen keine Vorstellung mehr, nur eine urteilslose Einbildung sozusagen; ihre Tätigkeit geschieht bewusstlos (ἀφαντάστως). 'Und wenn jemand ihr ein gewisses Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein Bewusstsein oder Verstehen wie wir es sonst den Menschen zusprechen, sondern es verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden' (III 6, 4 und 8, 4 IV 3, 10). Die Natur ist der 'erstarrte' oder 'schlafende Geist' (Schelling).

Auf den Gegensatz zu φρόνησις weist schon das Etymon des Wortes φύσις hin. Abgesehen von φύεσθαι und φῦναι (III 2, 9. V 8, 4) — in beiden Stellen nähert sich die Bedeutung dem εἶναι oder γενέσθαι — wird unser Terminus da gebraucht, wo jedes Überlegen und Nachdenken ausgeschlossen und das Entstehen aus rein natürlichen Ursachen betont werden soll (τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις II 3, 17. αὐτοφυῶς VI 5, 1). Im Reiche der Freiheit gibt es kein ὡς πέφυκεν (VI 8, 7. 8), die himmlische Aphrodite d. h. die göttliche Seele ist nicht danach angetan (μὴ φῦσα III 5, 2) hier unten zu wandeln; aber im Tier- und Pflanzenreich herrscht die Naturnotwendigkeit, da erblühen die ὁρμαὶ καὶ προθυμίαι, die γενειάσεις καὶ φύσεις, die ἐκφύσεις καὶ αὐξήσεις, wenn die Zeit gekommen ist, von selbst, naturgemäss (IV 3, 13 und 4, 11). Auf die Angabe all der Stellen, an denen φυσικός und φυσικῶς in diesem Sinne vorkommt, verzichten wir. Beispielshalber seien erwähnt φυσικὴ εἰκών ἁρμονία ἀπάτη, φυσικὰ ἀφροδίσια γράμματα, φυσικαὶ ἀρεταί ἀνάγκαι δυνάμεις ἀκολουθίαι, φυσικοὶ λόγοι. Das blosse τὰ φυσικά bezeichnet die Vorgänge in der Natur (II 1, 6) und τὸ φυσικόν das natürliche Verhalten im Gegensatz zu künstlichen Veranstaltungen (IV 4, 42). Natürlich gehört auch κατὰ und παρὰ φύσιν in dieselbe Kategorie.

Andererseits spricht Plotin, gerade wie wir auch, von der Natur wie von einem lebenden Wesen. Als ob sie eine handelnde

Person wäre, verrichtet die Natur das ihr anbefohlene Werk (IV 4, 12). Sie zeugt und schafft, sie bildet und formt, sie verleiht Macht, sie trifft ihre Wahl (III 5, 1) u. ö. IV 4, 20 II 3, 9 II 1, 4); ja sie ist eine Künstlerin, die an Reichtum ihre Schwester, die menschliche Kunst übertrifft. Darüber belehren uns die Bücher I 6 περὶ τοῦ καλοῦ und V 8 περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους. Um es ganz kurz zu sagen: alles Naturschöne ist ein Abglanz des idealisch Schönen, die Idee bildet die Körper von innen heraus und schmückt die Materie mit Formen aller Art. Der schaffende Künstler nimmt sich die Natur zum Muster und sucht wie sie die Idee dem Marmor auf- und einzuprägen. Beiden gelingt es nicht immer den Stoff durch die Form zu 'vertilgen', zuweilen aber leistet der Künstler mehr als die Natur: er legt aus dem eigenen Geiste in das Gebilde hinein, was er durch geniale Intuition ergriffen hat. Verschieden ist ferner die Art ihres Schaffens: die Natur arbeitet unbewusst, still und mühelos kraft des ihr von der Seele eingeborenen Logos, der Künstler mit Überlegung, Anstrengung und allerlei technischen Mitteln (vgl. IV 3, 10). Auch der Unterschied wäre zu bemerken: ein unregelmässiges aber geistvolles Gesicht kann schön sein, ein noch so regelmässiges aber seelenloses nicht. Und eins kann die Kunst der Natur nur unvollkommen nachmachen: die Schönheiten des Lichtes und der Farben.

Originell ist Plotins Lehre vom 'Schauen der Natur', περὶ θεωρίας III 8, 1—4. 7. Wie haben wir das zu verstehen?

Θεωρεῖν (syn. θεᾶσθαι) heisst nach Alexander von Aphrodisias zu Anal. pr. fol. 26 ὁρᾶν τὰ θεῖα. Platon gebraucht das Wort vom Schauen der Ideen Phaidr. 247 C: θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται (ἡ ψυχή), ebenda steht νοῦς θεατής, und Politeia 511 C: τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοῦ θεωρούμενον. Ein Platoniker definiert die Philosophie als ἕξις θεωρητικὴ τοῦ ἀληθοῦς πῶς ἀληθές. Bei Aristoteles entwickelt sich aus der Grundbedeutung des Wortes die Anwendung für jegliche Art der wissenschaftlichen Untersuchung, im besondern für die denkende Betrachtung des Geistes, synonym mit σκοπεῖσθαι, τῷ λόγῳ σκοπεῖν. Dem Geiste kommt vor allem das θεωρεῖν zu. Das Objekt der wahren Wissenschaft ist das Seiende als solches, den Weg dahin bezeichnet das θεωρεῖν, die πρώτη σοφία kann nur sein die θεωρία περὶ τὸ ὂν ᾗ ὄν (Met. IV 3, 6). Diese reine, prak-

tisch interesselose θεωρία hat einen hohen, ja absoluten Wert; sie ist des gereiften freien Mannes edelstes Tun, seine höchste Glückseligkeit. Der göttliche νοῦς lebt fortwährend in dieser seiner allein würdigen Aktualität, und das ist seine Seligkeit; der menschliche Geist geniesst dieses reinen Glückes nur bisweilen und auf Augenblicke (Met. I 2, 18–24 XII 7, 11—18 Eth. Nik. X 7, 8), Wenn einer, so fühlte sich Plotin von solcher begeisterten Schilderung des βίος θεωρητικός angezogen. Aber er geht noch einen Schritt weiter. Das höchste und intensivste Geistesleben ist ihm nicht mehr das diskursive Denken, die Dialektik, sondern die Intuition und intellektuelle Anschauung, ein unmittelbares ekstatisches Schauen des Urwesens. Gott erkennen heisst ihn schauen, Gott denken heisst eins sein mit ihm. Das ἰδεῖν ist das vollendete εἰδέναι. Gut, lassen wir diese Mystik gelten. Aber wie kommt die Natur zum Schauen?

Wir erinnern uns aus der metaphysischen Spekulation, dass νοῦς, ψυχή und φύσις die drei Hypostasen sind, die alles Seiende umschliessen. Darüber hinaus liegt das Eine schlechthin, das Gute oder Gott, darunter dessen polarer Gegensatz, die Materie als Substrat der realen Welt. Wie nun von dem Einen alles ausgeht und abhängt, so verlangt und strebt auch alles nach dem Einen. Der Nus hat es durch unmittelbare Berührung, die Seele empfängt es durch den Nus, der die Fülle seiner Ideen in sie ausgiesst, die Natur durch die Seele, die sie mit ihren Kräften erfüllt. Geist ist also auch in der Natur, und da des Geistes Tätigkeit im Grunde Schauen ist, so hat auch die Natur als an der Peripherie der Geisteswelt liegend teil am Schauen, wenngleich in geringerem Masse als Seele und Nus. — Aristoteles beginnt die Metaphysik mit den Worten: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Im Plotinischen Sinne wird dieser Satz zu erweitern und auf die ganze Natur auszudehnen sein. Haben die ζῷα je nach der grösseren oder geringeren Vollkommenheit ihrer Organe an diesem εἰδέναι und ἰδεῖν mehr oder minder teil, warum nicht auch das grosse ζῷον ἔμψυχον? Warum soll der Makrokosmos, warum die φύσις im innersten Wesen ἄλογος καὶ ἀφάνταστος, ohne geistige Regsamkeit und ohne Schauen sein? — Was in der produzierenden Natur lebt und schafft, nenne man es Idee oder Entelechie oder Logos oder wie man sonst will, ist geistiger Art. Die Körper können wohl durch ihre Masse,

durch Druck und Stoss wirken, zeugen können sie nichts. Produktiv ist allein die geistige Kraft. Eine innerhalb schaffende Kraft bewegt die Natur, nicht mechanische Gesetze; ein unsterbliches Leben geht durch den gesamten Kosmos (Aristoteles Phys. VIII 1). Die dem Aristoteles sichtbar vorschwebende Idee: 'die Natur als Ganzes ist der Prozess der stufenweisen Überwindung der Materie durch die Form, die immer vollständigere Entwickelung des Lebens', diese Idee der aufsteigenden Entwickelung des Lebens drückt Plotin aus durch das θεωρεῖν, das Aufschauen zu der intelligiblen Welt und ihren reinen Formen, das Sehnen nach dem Urquell alles Seins. Weil sie Ideen schaut, schafft die Natur; und sie schafft, um Ideen zu schauen. Macht es der Künstler nicht ebenso? — Nach den Stoikern wurzelt die φύσις im λόγος, das Weltall wird von einer Grundkraft getragen, eine Seele, ein göttliches Wesen geht durch das Universum. Gedanken dieser Art verfolgt Plotin weiter, so jedoch, dass er jede materialistische Auffassung abstreift. Speziell für seine Naturbetrachtung kam ihm die Lehre von dem λόγος σπερματικός entgegen, denn diesen Namen führt die allgemeine Vernunft in ihrer Wirkung als bildende Naturkraft. Darf man nicht sagen, dies sei der dem Weltall zugrunde liegende, sich gliedernde Begriff? An diese λόγοι σπερματικοί dürfen wir denken, wenn in unserem Buche von dem 'schöpferischen Begriff' die Rede ist. Plotin legt wiederholt Nachdruck darauf, dass man in der Natur nicht materielle Ursachen, sondern geistige Kräfte spielen lasse. Vom Stofflichen als solchen geht gar keine Wirkung aus: οὐ γὰρ πῦρ δεῖ προσελθεῖν, ἵνα πῦρ γένηται, ἀλλα λόγον: ein auf den ersten Blick befremdlicher Satz, der sich nur unter dem angegebenen Gesichtspunkt erklärt. Die λόγοι ἔνυλοι, einer höheren Naturordnung entstammt, sind die in der Welt tätigen Kräfte (I 8, 8), sie geben der Materie Grösse und Gestalt (III 6, 16). Zur Exemplifikation dient an beiden Stellen wieder das Feuer: nicht das Feuer selbst brennt, nicht an dem Feuer entzündet sich das Feuer. Gemeint ist das sichtbare, stoffliche Element. Für die aufgestellte Behauptung ist sehr instruktiv IV 7, 11. In dem lesenswerten Kapitel heisst es geradezu: τὸ πῦρ λόγος τις ἐν ὕλῃ ἐστίν und: ψυχὴ ποιεῖν πῦρ δυναμένη und recht bezeichnend: ἔστιν οὖν καὶ τὸ ἐνταῦθα ποιοῦν πῦρ ζωή τις πυρίνη, ἀληθέστερον πῦρ· τὸ ἄρα ἐπέκεινα πῦρ μᾶλλον ὄν

πῦρ μᾶλλον ἂν εἴη ἐν ζωῇ· ζῇ ἄρα καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ. Eine begriffliche Entwickelung dessen, was Plotin hier sagen will, glaube ich bei Aristoteles Met. VII 17 zu finden. Aristoteles erörtert dort abermals den Begriff der οὐσία und bestimmt ihn so: die οὐσία eines Dinges ist das πρῶτον αἴτιον seines Seins, οὐσία eines jeden Seienden ist dasjenige, was sein Wesen konstituiert, das διὰ τί für das τόδε τι. Beispiel: das Fleisch besteht aus Feuer und Erde, aber es ist nicht dasselbe wie Feuer und Erde, denn wenn es in diese seine Bestandteile aufgelöst wird, hört es auf zu sein, während Feuer und Erde fortdauern. Das Fleisch ist also nicht bloss eine Zusammensetzung aus Feuer und Erde, sondern noch etwas Anderes (ἕτερόν τι). Was ist nun jenes Andere, das Feuer und Erde zu Fleisch macht? Ist es wiederum ein stoffliches, dem Feuer und der Erde analoges Element? Allein in diesem Falle würde sich nur noch einmal (und bei der gleichen Annahme ins unendliche fort) die Frage erheben, was denn diese drei Elemente zu Fleisch mache. Also etwas Stoffliches kann nicht das Wesen, somit auch nicht der hervorbringende Grund eines Dinges sein, es muss etwas Geistiges zu der Materie hinzukommen, d. h. mit Plotin zu reden der λόγος, denn dieser ist, aristotelisch gesprochen, die ἀρχή als αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι τοδὶ τόδε. Und dies Wesenhafte in den sichtbaren Dingen verdient in Wahrheit allein den Namen Natur: τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τῶν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν (Met. VIII 3, 13).

Wir haben uns das Schauen der Natur vorstellig zu machen gesucht, müssen aber, um Plotins Meinung fest einzuprägen, mit ihm wiederholen, dass das Schauen und Schaffen der Natur unbewusst, geräuschlos und mühelos vor sich geht. Wenn jemand, sagt Plotin (III 8, 4), die Natur fragte, weshalb sie schaffe, so könnte sie, falls sie dem Fragenden Gehör geben und Rede stehen wollte, erwidern: „Du hättest nicht fragen, sondern ebenfalls stillschweigend verstehen sollen, wie ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Was denn verstehen? Dass das Gewordene ein Erfolg meines in Schweigen versunkenen Schauens ist und dass mir, die ich aus einem sogearteten Schauen entstanden bin, eine schaulustige Natur zuteil geworden und das schauende Vermögen in mir eine Anschauung schafft, wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht, sondern schaue, und so treten die Umrisse der Körper gleichsam von selber herausgleitend ins Dasein.

Dabei ergeht es mir wie der Mutter und meinen Erzeugern; denn auch jene sind aus dem Schauen, und ich bin aus ihnen entsprungen, ohne dass sie etwas taten, sondern dadurch dass sie höhere Begriffe sind und sich selbst schauen bin ich geboren. Was will das nun bedeuten? Dass die sogenannte Natur, welche Seele ist, nämlich ein Erzeugnis der früheren und kräftiger lebenden Seele, durch diese Einsicht und dieses Bewusstsein die Dinge nach ihr erschaute, soweit es ihr möglich, und nichts weiter suchte nach Vollendung einer glänzenden und reizvollen Anschauung. Und wenn jemand ihr ein Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein solches Bewusstsein, wie wir es sonst den Dingen zusprechen, sondern es verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden. Denn sie ruht in dem Schauen ihrer eigenen Anschauung, die ihr daraus entstanden, dass sie in sich selbst und bei sich selbst bleibt und Anschauung ist, und zwar ein geräuschloses, wenngleich dunkleres Schauen."

Auf diese Weise glaubt Plotin ins Innere der Natur gedrungen zu sein und gesehen zu haben, was in ihren Tiefen geheimnisvoll bedeutend lebt und bildet. Es beglückt ihn, der Natur das Gesetz ihres Schaffens abzulauschen und ihren grossen stillen Gang als ein erhabenes Schauspiel bewundernd anzuschauen.

Blankenburg a. H. H. F. Müller.

PROCOPIANA. I.

Zu einer fruchtbaren Textkritik und für Untersuchungen über die Sprache des Prokop hat Haurys Ausgabe erst die Möglichkeit geboten. An nicht wenigen Stellen sind einfach durch Aufnahme guter handschriftlicher Überlieferung aus Prokops Text Rätsel verschwunden, die Dindorfs Ausgabe dem Leser aufgab. So las man II 19, 39 bei Dindorf das sinnlose εἰς τοῦτο τάχος; von Haury erfahren wir, dass τάχος in P, in VG aber dafür das wohlverständliche τύχης steht. VIII 9, 30 hat Dindorf ohne Angabe von Varianten πρὸς ταῖς τῶν πολεμίων γεγονέναι χερσί. Für die Präposition πρός, die hier keinen Sinn gibt, hat Haury ὑπό, ebenfalls ohne Angabe von Varianten. Jedem Leser Prokops wird die unmässig häufig gebrauchte umständliche Redewendung ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον auffallen. An zwei Stellen (I 15. 23, Arc. 14. 8) hat Dindorf dafür ἐκ τῶν ἐπὶ πλεῖστον und Arc. 30. 30 ἐκ τῆς ἐπὶ πλεῖστον, jedesmal ohne Angabe von Varianten. Haury gibt, ebenfalls ohne Angabe von Varianten jedesmal das übliche ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον. Wir haben wohl anzunehmen, dass Dindorfs Text an diesen Stellen auf Lesarten unbedeutender Handschriften beruht, z. T. vielleicht auch durch Druckfehler entstellt ist, und können uns dabei beruhigen. In einem andern Falle vermisse ich aber eine Angabe. VII 16. 5 liest man bei Dindorf ὀλίγου ἔμπροσθεν mit der Angabe ὀλίγω L' (apogr. Leidensis), während Haury ὀλίγῳ ἔμπροσθεν ohne jede Variante gibt. Auch De Boor (Exc. de legat. I 112. 10) hat ὀλίγῳ ohne jede Bemerkung. Soviel ist ja nun sicher, dass ὀλίγου nicht in Prokops Text gehört, aber es wäre doch nicht ohne Interesse zu erfahren, woher dieser merkwürdige Genetiv bei Dindorf stammt. Es ist mir nicht bekannt, ob schon jemand über ὀλίγου (μικροῦ) vor Komparativen in der späteren Gräcität gehandelt hat. Bekannt ist es mir aus Agathias (V 23, 169 D

ὀλίγου ἔμπροσθεν), Aelian (de an. V 54 ὀλίγου πρὸ τοῦ καιροῦ), Julian (Enc. Const. 26[b] μικροῦ πρόσθεν), Theophylaktos (III 18, 10 μικροῦ δ' ὕστερον, IV 14, 5 bestätigt durch Exc. de legat. II 484. 38 μικροῦ τε ὕστερον). Bemerkt sei bei Theophylaktos noch, dass er neben diesen beiden Genetiven nur dreimal den Dativ hat, πολλῷ μᾶλλον I 3, 12, πολλῷ πλείους III 15, 12, πολλῷ ὕστερον V 12, 3. Dieser Sprachgebrauch wird sich wohl aus ὀλίγου (μικροῦ) im Sinne von ὀλίγου δεῖν entwickelt haben.

Das Folgende soll Beiträge zur Textkritik geben, die sich fast sämtlich auf Beobachtungen über Prokops Sprachgebrauch stützen. Natürlich gehe ich dabei von Haurys Text aus.

I 4. 8 ἐς ὀλίγους σφᾶς ξυναγαγόντας (G ὀλίγον) und ebenso I 4. 11 ἐς ὀλίγους σφᾶς ξυναγαγόντες (G ὀλίγον). An beiden Stellen ist ἐς ὀλίγον aus G aufzunehmen. Wenn Truppenmassen sich näher aneinander ziehen, wird ihre Zahl darum nicht geringer, was doch ἐς ὀλίγους bedeuten müsste, sondern nur der Raum, den sie einnehmen, wird kleiner, und das ist ἐς ὀλίγον. Das haben auch in ähnlichen Fällen die Handschriften alle: I 18. 46 ἐν χρῷ τε γὰρ ἀλλήλοις ἐς ὀλίγον ἀεὶ ξυναγόμενοι und ähnlich II 25. 19, V 18. 24, VIII 29. 17. Ebenso auch von Schiffen VIII 23. 13, von Befestigungswerken Aedif. IV 6. 26, von einem einzelnen Menschen VI 26. 22 (τὸ σῶμα ἐς ὀλίγον ξυναγαγών) und endlich auch mit χῶρος I 15. 12 ἐς ὀλίγον τινὰ χῶρον αὐτοὺς ξυναγαγεῖν und VIII 30. 1 τὸ στράτευμα ἐν χώρῳ ὀλίγῳ ξυναγαγών. Richtig steht ἐς ὀλίγους VI 6. 1 ἐς ὀλίγους ἤδη ἐκ μυριάδων περιεστηκότες oder VIII 33. 14 ἐς ὀλίγους ἀποκεκριμένος.

I 7. 9 ὅπερ ἐπεὶ ἐν τῷ στρατοπέδῳ περιφερόμενον ἐς Καβάδην ἦλθεν, αὐτόπτης γενέσθαι τοῦ ἔργου ὁ Καβάδης ἐβούλετο (so VG, ὁ Καβάδης τοῦ ἔργου P). Die Unsicherheit der Stellung des Namens scheint mir anzuzeigen, dass er vom Rande aus in den Text gekommen ist. Überflüssig, wenn nicht geradezu lästig, ist er jedenfalls.

I 9. 3 ξὺν τῷ εὐπρεπεῖ λόγῳ. 'Suspectus articulus' sagt van Herwerden (Mnemosyne 1906 S. 40 ff.) mit Recht und ändert geschickt ξύν τῳ εὐπ. λογ., führt aber keine Parallelstellen an. Die mögen hier folgen. Prokop sagt sonst entweder εὐπρεπεῖ λόγῳ (I 11, 15, VIII 15, 17) oder λόγῳ τινὶ εὐπρεπεῖ (II 1. 1, VII 37. 16), wobei sich λόγος der Bedeutung von

πρόφασις sehr nähert. Mit gutem Grund dagegen heisst es Aedif. I 11. 16 σὺν τῷ εὐπρεπεῖ λόγῳ φράσαι ποτὲ ἱκανῶς ἔχοιμι 'mit der (dem Gegenstande) würdigen Ausdrucksweise'. Dieselbe leichte Änderung dürfte auch II 18. 12 in ἔκ του (statt τοῦ) ἐχυροῦ ἐπεξιόντες vorzunehmen sein. Man vergleiche III 5. 8 ἔκ τε ἐχυροῦ ὁρμᾶσθαι, VII 6. 1[1] und 8. 10 ἔκ τε ἐχυροῦ ὁρμώμενος und besonders VII 25. 11 ἐξ ἐχυροῦ τινος ὁρμώμενος. Die Lage ist immer die gleiche; es handelt sich jedesmal um einen Ausfall aus einem festen Platze, bei dem ja gewöhnlich nur ein Punkt der Befestigung in Betracht kommt. Der Schreibfehler in II 18. 12 ist unter Einwirkung des vorhergehenden ἐκ τοῦ ἀντιπάλου entstanden. Hierbei möchte ich noch auf einen feststehenden Sprachgebrauch Prokops aufmerksam machen. Er sagt regelmässig ἐκ τοῦ ἀντιπάλου, wenn dieser Ausdruck allein ohne abhängigen Genetiv steht; folgt aber ein Genetiv, dann fehlt der Artikel, wie I 18. 45 ἐξ ἀντιπάλου τῆς δυνάμεως. Die übrigen Stellen findet man in Haurys Index. Was mag der Grund sein?

I 12. 4 schreibt Haury ῥιπτεῖν (P ῥίπτειν), an anderen Stellen wie VI 12. 10 ῥίπτειν (L ῥιπτεῖν), lässt also beide Formen zu. Zur Entscheidung dieser Frage geht man am besten vom Imperfektum aus. Hier heisst es aber, abgesehen von einer einzigen Variante, durchweg ἐρρίπτουν: I 8. 18 (ἔρριπτον G), II 5. 22, 13. 4, 17. 1, 23. 10, 27. 37, V 19. 23, 22. 22, VI 11. 17, 25. 9, VIII 11. 34. 37, Arc. 9. 21, 17. 6; ebenso ἐρρίπτει Arc. 4. 10. Dazu stimmen die Partizipialformen ἀπορριπτοῦντες IV 11. 48 Aedif. II 9, 17, ῥιπτοῦντες II 25. 31 (so Haury ohne Angabe von Varianten, Dindorf führt aus P (Pariser Ausgabe des Maltretus) ῥίπτοντες an), VI 15. 25 (ῥίπτοντες K). Dagegen stehen ῥίπτων V 5, 18, ῥίπτοντες VI 25. 4 und ἀπορρίπτουσα V 15. 6. Der Indikativ des Präsens ist nur durch ῥίπτουσι VII 24. 16 (L ῥιπτοῦσι) vertreten. Sehr häufig dagegen kommt der Infinitiv vor, und zwar in der Form ῥίπτειν VI 27. 21 Arc 8. 7, ῥιπτεῖν II 10. 4, 22. 24; an allen übrigen Stellen sind beide Formen überliefert: I 12. 4 ῥίπτειν G, 18. 52 ῥίπτειν VG, die übrigen Hss. ῥιπτεῖν. In den Büchern V—VIII hat K beharrlich ῥίπτειν und L ebenso beharrlich ῥιπτεῖν: VI 12. 10, VII 19. 18, VIII 14. 32, und ebenso steht es mit ἀναρρίπτειν (L -εῖν) VI 3. 27 und ἀπορρίπτειν

[1] ὀχυροῦ die Hss. und Ausgaben.

(L -εῖν) VIII 11. 33. Daraus ergibt sich, dass da, wo der Unterschied zwischen beiden Formen nur im Akzent liegt, in der Überlieferung Uneinigkeit herrscht, wo aber der Unterschied schärfer hervortritt (ου—ο, ει—ε) mit Ausnahme einer Stelle (VI 25. 4 ῥίπτοντες) fast einstimmig die Formen von ῥιπτέω überliefert sind. Daraus scheint mir hervorzugehen, dass Prokop den ganzen Präsensstamm von ῥιπτέω gebildet hat. Es wäre doch recht sonderbar, wenn er im Imperfektum beständig ἐρρίπτουν geschrieben, im Präsens aber zwischen den Formen von -ω und -έω hin und her geschwankt hätte.

I 18. 32 haben die Ausgaben πολὺ θᾶσσον; Haury verzeichnet dazu aus G die Variante πολλοί, die natürlich ein Schreibfehler für πολλῷ ist (vgl. VIII 5. 5 in L πολλοὶ (st. πολλῷ) δὲ αὐτῶν ἄποθεν). Ähnlich scheint es Arc. 24. 24 zu stehen, wo Dindorf εἰσὶ δὲ καὶ ἕτεροι τῶν ἐν παλατίῳ πολλοὶ ἀξιώτεροι (πολλῷ Reiske) gibt, während Haury ohne Angabe einer Variante und nur mit Erwähnung der Vermutung Reiskes πολὺ ἀξιώτεροι schreibt. Πολλοί kann zur Not erklärt werden; da aber nach Haury die besten Hss. πολύ haben, ist es natürlich als Schreibfehler für πολλῷ aufzufassen. Woher es Dindorf hat, erfahren wir leider nicht. Anderseits stehen diesen zwei[1] Stellen mit πολύ vor einem Komparativ, die beide nicht einstimmig überliefert sind, etwa 200 gegenüber, die ohne jede Variante πολλῷ haben. Damit stimmt überein, dass es bei Prokop, abgesehen von der oben erwähnten Stelle VIII 5. 5, wo L die Variante πολλοί hat, auch regelmässig (οὐ) πολλῷ ἄποθεν heisst. Man vergleiche damit Strabo, der ebenso regelmässig (οὐ) πολὺ ἄποθεν hat. Bei den Verben ἀπ- und διέχειν, ἀφ- und διεστηκέναι stehen bei Prokop Akkusativ und Dativ etwa gleich häufig, zB. τριῶν ἡμερῶν ὁδῷ διεῖχον (I 15. 2) neben ἀπέχοντι δυοῖν ἡμέραιν ὁδόν (τ 8. 10) oder σταδίους τεσσαράκοντα διέχουσαν (I 9, 14) neben δύο καὶ

[1] Bei Haury gibt es freilich noch eine dritte Stelle, II 26. 46 ὅνπερ . . . τῷ ἀξιώματι πολὺ Μαρτίνου προὔχειν. Aber in P ist παρὰ πολύ überliefert und die Wahrscheinlichkeit, dass ein Schreiber die Präposition aus Unachtsamkeit auslässt, ist doch viel grösser als die, dass er sie zusetzt. Sie entspricht auch durchaus dem Sprachgebrauch des Prokop, der παρὰ πολύ oder κατὰ πολύ sehr gern vorm Komparativ oder vor Verben mit komparativer Bedeutung verwendet. Ich führe nur die Stellen mit παρὰ πολὺ ἡσσᾶσθαι an: I 20. 7 II 27. 44 III 3. 35 IV 15. 39 VI 25, 14 VII 1. 35, 10. 11. 35. 28.

τεσσαράκοντα σταδίους διέχον (I 17. 4). Wo die Lesarten zwischen Akkusativ und Dativ schwanken, was nicht selten vorkommt, ist eine sichere Entscheidung meistenteils unmöglich. Nur das ist noch hinzuzufügen, dass σημεῖον und μέτρον in dieser Verbindung nur im Dativ vorkommen, zB. I 13. 15 μέτρῳ εἴκοσι σταδίων ἀπέχοντι, Aedif. II 2. 16 σημείοις τεσσαράκοντα διέχοντι[1]. Bei Zosimos kommt nur der Dativ vor (II 26. 1 σταδίοις διακοσίοις διεστηκός und ähnlich III 5. 2, 14. 1, 23. 3, V 19. 2, 31. 1, 48. 2), und ebenso steht es bei Agathias (II 21, 59 A; III 19, 59 C; III 23, 99 D). Nur V 14, 158 C liest man οὐ πολλῷ τῆς πόλεως διεστηκυῖαν ὅτι μὴ τετταράκοντα καὶ ἑκατόν που σταδίους. Da hier die Stadienangabe doch zu οὐ πολλῷ Apposition ist, dürfte die Änderung in σταδίοις notwendig sein. In einem früheren Artikel in dieser Zeitschrift (1912 S. 176 ff.) habe ich das Vorkommen dieses Dativs bei Strabo berührt, ein bestimmtes Urteil aber über diese Erscheinung nicht geäussert. Jetzt möchte ich behaupten, dass dieser Dativ bei Strabo byzantinischen Schreibern seinen Ursprung verdankt, da er vor Strabo nicht vorkommt und, wie es scheint, auch mehrere Jahrhunderte lang nach ihm nicht, bei den Byzantinern aber so üblich ist, dass er bei manchen den Akkusativ ganz verdrängt hat, und endlich auch, weil Strabo nur (οὐ) πολὺ ἄποθεν und das etwa 20 mal, niemals aber (οὐ) πολλῷ ἄποθεν hat.

Dass also Prokop vor Komparativen nur πολλῷ gebraucht hat, dürfte so gut wie sicher sein. Vielleicht gilt dasselbe auch von ὀλίγῳ, obgleich sich hier mehr Varianten finden und drei Stellen nur ὀλίγον haben. Das Abirren von ὀλίγῳ zu ὀλίγον war natürlich viel leichter möglich als das von πολλῷ zu πολύ. Unter etwa 80 Fällen finden sich folgende Varianten: I 5. 5 ὀλίγον ὕστερον V, I 15. 17 ὀλίγον ἔμπροσθεν P, III 14. 9 ὀλίγον ἔμπροσθεν V, IV 11. 15 ὀλίγον πρότερον O. In diesen vier Fällen schreibt Haury mit Recht ὀλίγῳ. Nur VII 6. 1 schreibt er nach K, dem er gern den Vorzug vor L gibt, ὀλίγον τε ὕστερον; mit Unrecht, da L nicht selten im Gegensatz zu K das dem Sprachgebrauch Prokops Entsprechende hat. Einstimmig überliefert ist ὀλίγον V 25. 19 ὀλίγον ὑπερβάντι, Aedif. III 3. 1 ὀλίγον ἔλασσον, Aedif. IV 10. 6 ὀλίγον

[1] Bei Haury steht Aedif II 2. 2 διέχοντος αὐτῆς σημείων δυοῖν. Druckfehler? Dindorf hat σημείοις. Dies oder σημείοιν muss stehen.

ὑπερανεστηκός. Man wird ὀλίγον stehen lassen müssen; aber verdächtig ist es, zumal sich zwei Stellen von den dreien in dem sehr schlecht überlieferten Buch de Aedif. finden.

Im auffälligen Gegensatz dazu — weshalb, bleibt wieder ein Rätsel — braucht Prokop nur μικρόν: III 15. 26, 19. 15 μικρὸν ὕστερον, I 1. 17 ἀρξαμένοις μικρὸν ἄνωθεν, II 3. 34 εἰρήσεται δὲ μικρὸν ἄνωθεν, Aedif. III 1. 3 ἀρκτέον μικρὸν ἄνωθεν, wozu nun wieder μικρὸν ἄποθεν IV 2. 24, 20. 13, VIII 8. 6 und μικρὸν ὄπισθεν IV 28. 25 stimmt.

Mit dieser Vorliebe für den Dativ vorm Komparativ steht Prokop nicht allein in seiner Zeit. Agathias hat nur πολλῷ und ὀλίγῳ; μικρὸν (ῷ) kommt bei ihm nicht vor. Zosimos braucht weit überwiegend den Dativ; μικρὸν ὕστερον II 32. 1 ist bei ihm durch Hiatusscheu[1] herbeigeführt. Auch bei Menander kommen nur Dative vor.

I 24. 20 ἐς τοσόνδε κίνδυνον (V κινδύνου) und VIII 3. 1 ἐς τοσόνδε ὕψος (ὕψους L) ἀνέχει. Zweifellos können beide Kasus stehen, aber ebenso zweifellos irrt ein Schreiber in diesem Falle leichter zum Akkusativ ab als zum Genetiv. Letzterer entspricht aber durchaus dem Sprachgebrauch des Prokop. So steht noch ἐς (παρὰ) τοσοῦτον κινδύνου III 20. 7, V 18. 25. 29, VII 10. 9, VIII 11. 48; ἐς τόσον κινδύνου V 1. 11, VI 16. 4 (τοσοῦτον L), Arc. 9. 35; ἐς τοσόνδε κινδύνου VII 40. 17 (τοσοῦτον L). Ebenso ὕψους ἐς τόσον VI 11. 11, ἐς τόσον ὕψους τε καὶ εὖρους Aedif. V 3. 6, ἐς τοσόνδε μεγέθους Arc. 22. 18, Aedif. V 1. 6; ἐς τόσον μεγέθους τε καὶ κάλλους (τοσοῦτον H) VII 22. 10. Auch Haury schreibt V 19. 13 ἐς τοσοῦτον εὖρους καὶ βάθους διήκοντες, obwohl hier K, dem er sonst gern folgt, zu εὖρος und βάθος abgeirrt ist. Aedif. III 2. 13 ἐς ὕψος τοσοῦτον ἐντέθεικεν spricht nicht dagegen, da τοσοῦτον zum Verbum gehört. In wieweit Arc. 18. 5 ἐς τοσοῦτον διήκοντα μέτρον richtig ist, ist schwer zu sagen, da hier auch sonst Fehler in der Überlieferung vorliegen. So wird denn aller Wahrscheinlichkeit nach Prokop auch VIII 35. 3 ἐς τόσον δὲ βάθους geschrieben haben, obwohl hier alle Hss. in

[1] Scheftlein (de praeposit. usu Procopiano S. 52) behauptet, Prokop habe zuweilen πρός statt ὑπό, um den Hiatus zu meiden, gebraucht. Wer den Hiatus meiden will, schreibt nicht zwanzigmal ὀλίγῳ ὕστερον. Die Häufigkeit von πρὸς und das seltene Vorkommen von ὑπὸ beim Passiv hat einen andern Grund.

βάθος übereinstimmen. Denn auch abstrakte Begriffe erscheinen in dieser Verbindung im Genetiv, zB. I 16. 2 ἐς τόσον ξυνέσεως ἥκοντι (τοσοῦτον P) und ähnlich III 3. 15, VI 26. 8, Arc. 8. 13, 22. 5, Aedif. IV 1. 24. Wenn Prokop Arc. 15. 9 ἐς τόσον ἡμέρας καιρόν schreibt, so tut er dies wohl nur, um zwei Genetive neben einander zu vermeiden.

I 25. 42 ἐς τὴν ναῦν εἰσεβίβασαν. Da von einem Schiffe vorher nicht die Rede gewesen ist, hat der Artikel keine Erklärung. Auch Arc. 16. 17 schreibt Haury nach S εἰς τὴν ναῦν ἐμβιβάσας, obwohl hier in GP der Artikel fehlt. In beiden Fällen handelt es sich um eine Strafversendung. Man könnte also meinen, der Artikel bedeute ein zu solchem Zwecke bestimmtes Schiff. Aber in dem einen Falle spielt die Sache in Konstantinopel und in dem andern in Kyzikos. Endlich steht in einem dritten Falle Arc. 16. 9 εἰς ναῦν ἐμβιβάσασα.

I 26. 9 ἐν τῇ μεταύλῳ θύρᾳ (om. G) τῶν δορυφόρων εὑρόντες ὀλίγους. Haben die Leibwächter bei einer Tür gestanden, so gewiss nicht bei der zur Frauenabteilung führenden μέταυλος θύρα, wo sie nichts zu suchen haben, sondern höchstens gegenüber an der in die αὐλή führenden. Gemeint ist aber offenbar die αὐλή selbst, aus der die Eindringenden dann in den Männersaal gehen (εἰς τὸν ἀνδρῶνα ἐσβάντες) und in dem sie erst eine Zeit lang gezögert haben, was im Folgenden richtig mit μελλόντων ἐν τῇ μεταύλῳ ohne den Zusatz θύρᾳ bezeichnet wird. Also ist in G θύρᾳ mit Recht weggelassen. Auch III 12. 4 ist mit den Worten ἐν τῇ μεταύλῳ γενόμενον ein grösserer Raum gemeint. Richtig steht μέταυλος θύρα Aedif. I 4. 7 und V 6. 24, beidemale im Gegensatz zur αὐλή.

II 10. 16 τὰς ἐπιστολὰς τοῦ πολέμου αἰτιωτάτας ἠξίου δεικνύναι πρός τε Ἀλαμούνδαρον καὶ Οὔννους αὐτῷ γεγραμμένας. Das hier in G vor πρός τε stehende τάς ist nicht zu verschmähen.

II 11. 16 ὅπως αὐτὸ ὕστατα προσκυνήσαντες τελευτήσωσι. Besser G τὰ ὕστατα 'zum letzten Male'.

II 17. 25 παρῆν, τε. Was soll das Komma?

II 24. 10 hat Haury εὖ (statt οὐ) γὰρ οἶδεν gebessert. Ausserdem aber erwartet man ᾔδει. Passend bietet da G εἰδέναι für οἶδεν; der Satz geht dann in indirekter Fassung weiter. Letzteres empfiehlt auch van Herwerden.

II 25. 18 gibt Haury nach P ἐξ ὑπογύου (VG ἐξ ὑπογείου), dasselbe V 24. 15, wo diese in allen Hss. stehende Schreib-

weise durch die Excerpte de sent. (Boissevain S. 45. 6) bestätigt wird, ferner VIII 22. 16 ὑπόγυον ohne Angabe von Varianten (Dindorf ὑπόγυιον auch ohne Angabe von Varianten) und VIII 29. 6 auch ὑπόγυον nach A pr. m. (ὑπόγειον A corr., ὑπόγυιον V). Warum schreibt er dann VII 9. 11 gegen alle Hss. und VII 34. 31 gegen LW ὑπογυίου? Nach meiner Meinung muss es überall ἐξ ὑπογύου und ὑπόγυον heissen.

II 26. 6 οἱ δὲ ποιμένες καρτερώτατα [ἀμυνόμενοι om. VG] διεκώλυον. Das ausgeschiedene Partizipium stört in keiner Weise; ausserdem wird ἀμύνεσθαι gerade mit καρτερῶς oder καρτερώτατα bei Prokop sehr häufig verbunden.

III 4. 10 ὅρκοις δὲ αὐτὸν καταλαμβάνει ὡς ἦν ἐπ᾽ αὐτῷ ἔσται, οὔποτε πρός γε Βανδίλους ἐν ὅπλοις γένηται und VI 23. 8 τεκμαιρόμενος ὅτι Ῥωμαῖοι, εἰ μὴ ταύτην ἐξέλωσι πρότερον, ἐπὶ Ῥάβενναν οὔποτε στρατεύειν τολμήσωσι. In beiden Sätzen steht nach ὡς (ὅτι) der Konjunktiv mit der Negation οὔποτε. Ich glaube, dass hier die Negation μή ausgefallen ist; οὐ μή mit dem Futurum oder dem Konjunktiv des Aoristes, seltener des Präsens, ist zu allen Zeiten im Griechischen üblich gewesen. Prokop hat unmittelbar vor der ersten Stelle (III 4. 9) ἦν δέ γε χρῆν ἐν τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ βασιλεῦσαι τὸν ἄνθρωπον, οὐ μήποτέ οἱ θανάτῳ καταληπτὸς ἔσται und ebenso noch das Futurum II 21. 2, V 2. 15, VIII 13. 27. Ferner I 21. 18 θαρσοῦντα ὡς οὐ μήποτε αὐτὴν ὑπεριδεῖν τολμήσωσι Πέρσαι und ebenso den Konjunktiv des Aorists III 6. 24, Arc. 4 2 und den des Präsens VI 27. 2 ἔννοιά τις Βελισαρίῳ ἐγένετο ὡς, ἢν μὴ τὸ ὕδωρ ἐνταῦθα ξυστείη, οὐ μήποτε οἷοί τε ὦσιν οἱ βάρβαροι πρὸς τῶν πολεμίων βαλλόμενοι ἐν χρόνῳ πολλῷ ἀπὸ τῆς ἐπιρροῆς τοὺς ἀμφορέας ἐμπλήσασθαι. Bedenklich dagegen erscheint mir der Optativ in dem ganz ähnlich gebauten Satze VIII 7. 10 ἐς ἔννοιαν ἦλθεν ὡς, ἢν καὶ πόλιν οἱ Ῥωμαίων ἑτέραν τινὰ παραστήσασθαι δυνατὰ εἴη, ἀλλὰ καθίζεσθαι οὐ μήποτε οἷός τε εἴη ἐν μέσῳ Ῥωμαίων, wo jedoch εἴη in K fehlt. Die Vermutung liegt nahe, dass dies in L eine fehlerhafte Ergänzung oder ein durch das vorhergehende δυνατὰ εἴη hervorgerufener Schreibfehler für ᾖ ist. In VI 29. 26 τὰ πιστὰ ληψομένους, ὡς ἄχαρί τε αὐτῶν ἐργάσηται οὐδένα ist von Dindorf bereits richtig ἐργάσεται geändert worden. Es bleiben noch zwei Konjunktive in Sätzen mit ὅτι (ὡς), für die ich keine einfache Heilung weiss: II 3. 13 διδόναι τὰ πιστὰ σφίσιν ὅτι δή, ἢν ἐν τῷ ἔργῳ τοὺς ὁμογενεῖς ἀπολιπόντες ἥξωσιν ἐς

τὴν Ρωμαίων παράταξιν, κακῶν παντάπασιν ἀπαθεῖς μείνωσι, wo van Herwerden μενοῦσι ändert, und VIII 8. 2 ἔνδηλά τε τοῖς ἐναντίοις καταστησάμενοι ὡς καταφρονήματι ἐπ' αὐτοὺς ἴωσι. Dass sie von Prokop herrühren, glaube ich nicht.

IV 11. 44 ἡ μὲν γὰρ τοῦ πολέμου ῥοπὴ τῇ τοῦ στρατηγοῦντος ἀρετῇ ἢ τύχῃ (ἢ τύχῃ VO, om. P) κρίνεσθαι πέφυκε Im Folgenden wird nur auf die Tüchtigkeit des Führers (des Belisar) eingegangen, von der τύχη ist keine Rede. Ich halte deshalb ἢ τύχῃ für einen fremden Zusatz.

IV 15. 16 ἔλεξε τάδε V, ἔλεξε τοιάδε P. Herodot liebt es vor direkten Reden τάδε zu setzen (näheres hierüber in meiner Commentatio critica in Herodotum, Progr. des Friedrichs-Werderschen Gymn. zu Berlin 1884 S. 17), während Thukydides gewöhnlich τοιάδε schreibt. Letzterer tut dies, 'weil er die Rede nicht wortgetreu wiedergeben konnte' (Krüger zu Thuk. VI 8. 3). Prokop, der beide eifrig studiert hat, ahmt in diesem Punkte Thukydides nach, wenn auch nicht aus demselben Grunde. Er setzt nämlich vor direkte Reden gewöhnlich τοιάδε, zuweilen auch ὧδε (letzteres und τοῖσδε in Verbindung mit ἀμείβεται), aber fast niemals τάδε, dagegen vor den auch gar nicht seltenen Briefen schreibt er ausnahmslos τάδε, obwohl doch diese grösstenteils ebenso seine freie Erfindung sind wie seine Reden. Denn wenn er auch von den mitgeteilten Briefen Belisars Kenntnis gehabt, einige vielleicht sogar selbst abgefasst hat, so teilt er doch auch Briefe mit, von denen dies unmöglich gelten kann, wie zB. III 24 einen Brief des Tzazon an Gelimer oder VIII 16 einen des Mermeroes an Gerbazes, und doch werden sie alle mit den Worten ἔγραψε (γράφει) τάδε oder ἐδήλου ἡ γραφὴ τάδε (vgl. Thuk. I 137. 4 ἐδήλου δὲ ἡ γραφή)[1]. Vor Reden findet sich τάδε fünfmal als Variante für τοιάδε: III 16. 1 in P, V 7. 14 in H, IV 11. 23 und 15. 16 in V (Haury), VIII 14. 14 in K (Haury). Nach meiner Meinung ist hier überall τοιάδε zu schreiben. Denn dieses findet sich sonst noch fünfzig mal. Nur vor der allerletzten Rede (VIII 30. 7) steht ἔλεξε τάδε, wobei aber zu beachten ist, dass diese mit

[1] VI 26. 6 folgt auf τὴν ἐπιστολὴν ἐνεχείρισε bei Haury nur ἐδήλου δὲ τάδε mit der Bemerkung 'ἡ γραφὴ post δέ addit L'. Da ausnahmslos sonst ἡ γραφή in den Hss. steht, auch da, wo wie hier ἐπιστολή oder γράμματα vorhergeht (V 3. 16, 24. 1, VI 16. 14, 18. 28, 24. 6, VII 9. 7, 12. 3, 21. 21, 22. 8), war es richtiger, ἡ γραφή mit der Bemerkung 'om. K' in den Text zu setzen.

dem Schluss der Erzählung in K fehlt. Schwerlich hat Prokop hier plötzlich seine Schreibweise geändert. Hierbei habe ich zwei Stellen ausser Acht gelassen: I 4. 21 ὅν . . . λέγουσι τάδε τῷ Περόζῃ εἰπεῖν und VIII 19. 9 λέγειν οἱ ἔφασαν δι' αὐτῶν ὡς ἐν ἐπιστολῇ τάδε βασιλέα. Die zweite Stelle hat τάδε schon deshalb, weil die Rede wie ein Brief aufgefasst werden soll. Beiden gemeinsam ist aber, dass nicht direkt ἔλεξε (-αν) da steht, sondern dieses Verbum des Sagens von einem λέγουσι (ἔφασαν) abhängig ist. Gewissermassen wird dadurch die Verantwortung für den Wortlaut andern zugeschoben. Agathias hat nur ἔλεξε τοιάδε (I 16, 27 C, II 11, 48 B, III 8, 81 C, IV 3, 109 D, IV 7, 114 C, V 16, 161 C).

V 11. 13 εἰς τὸν (om. L) καιρὸν ἐλθοῦσα. Dass der Artikel in L mit Recht fehlt, zeigen die Stellen I 23. 5, III 17. 13, IV 3. 6, 16. 17, VI 3. 30, 24, 14, VII 15. 5. Wenn III 21. 18 ἐπεὶ ἐς τὸν καιρὸν ἐπισκήπτειν φιλεῖ, ἐφ' οὗ ταύτην οἱ Λίβυες ἄγειν ἐς ἀεὶ τὴν ἑορτὴν νενομίκασι, der Artikel steht, so hat dies seinen guten Grund; er weist auf das folgende ἐφ' οὗ hin. Auch sonst dürfte es in der griechischen Literatur immer ἐς καιρόν 'zur rechten Zeit' ohne Artikel heissen. Jesus Sirach 29. 2 ἀπόδος εἰς τὸν καιρόν heisst 'zur ausgemachten Zeit', Josephus Archaeol. XVI 205, 262 scheint εἰς τὸν καιρόν 'für jetzt' zu bedeuten.

VI 1. 2 καί ποτε Βέσσας ἐν πρώτῃ ὁρμῇ . . . τρεῖς τε τῶν ἀρίστων ἱππέων ἔκτεινε. Hier ist der Artikel vor πρώτῃ ausgefallen; vgl. VI 2. 36 οὓς δὴ ὁ Βώχας ἐν τῇ πρώτῃ ὁρμῇ ἔκτεινεν und ganz ähnlich noch VI 23. 35, 25. 4, 28. 10, V 28. 22. Ebenso VI 10. 16 ἐν τῇ πρώτῃ ξυμβολῇ.

VI 2. 23 haben Dindorf und Haury Βαλεριανὸς δὲ καὶ Μαρτῖνος τὰ ποιούμενα κατεῖδόν τε καὶ οἱ βεβοηθηκότες ὡς τάχιστα ἔτρεψάν τε τοὺς πολεμίους καὶ . . . . ἀφίκοντο. Hier kann καὶ οἱ doch nur ein alter Druckfehler für καί οἱ sein; 'laboranti allata spe' übersetzt Maltretus ganz richtig. Auch in IV 6. 3 ὅπως οἱ πιεζόμενοι τῷ λιμῷ οἱ ἐν Παπούᾳ σφᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίσειαν wird man das erste οἱ als Dativ zu ἐγχειρίσειαν fassen müssen, obwohl es von diesem so weit entfernt steht und ungebührlich an die erste Stelle gesetzt ist.

VI 7. 38 καὶ αὐτοῖς Βελισάριος ὑποσχόμενος τὴν δέησιν ἐπιτελῆ ποιήσειν κατεῖχεν αὐτοῦ τὴν τοῦ χειμῶνος ὥραν. Wie es scheint, fasst man κατεῖχεν hier intransitiv (Maltretus 'ibi hiemem egit'), wobei man sich auf Thuk. IV 32. 2 und VIII 28. 2 stützen

kann. Dass aber Belisar in Rom blieb, so lange der Feind noch vor den Toren war, brauchte als selbstverständlich nicht erwähnt zu werden. Anderseits scheinen die Gesandten von Mailand nach VI 12. 26 (Βελισάριος δὲ τοῖς ἐκ Μεδιολάνου ἥκουσι χιλίους ἔπεμψε Ἰσαύρους τε καὶ Θρᾷκας) den Winter über in Rom geblieben zu sein. Das wäre durch κατεῖχε αὐτοῦ 'behielt sie dort' gut ausgedrückt (zB. VIII 21. 1 Βελισάριον . . . αὐτοῦ κατεῖχε). Dann ist αὐτοῖς zu Anfang des Satzes in αὐτούς zu ändern. Der Fehler erklärt sich leicht; man bezog das Wort auf das zunächst folgende ὑποσχόμενος, zu dem aus αὐτούς ein αὐτοῖς zu denken ist.

VI 15. 36 δύναμιν τῶν Ῥωμαίων Haury nach K δ. τὴν τῶν Ῥ. L; vermutlich schrieb Prokop δ. τὴν Ῥωμαίων.

VI 25. 21 τὸ δὲ καὶ ὅρκους ἀδικοῦντας (L ἀδικοῦντα) ἐν γράμμασι κειμένους περιορᾶν τὰ ξυγκείμενα. Da diese Worte im Gegensatz zu dem vorhergehenden ἄνδρα μὲν ἀρετῆς μεταποιούμενον μὴ οὐχὶ ἀψευδεῖν stehen, dürfte der Singular ἀδικοῦντα vorzuziehen sein. Der Plural in K ist sichtlich durch das vorhergehende ὅρκους veranlasst.

VI 29. 3 Γότθοι καὶ Οὐίττιγις (τε καί H). Namen von Fürsten und ihren Völkern, von Feldherrn und ihren Heeren werden als eng zusammengehörig bei Herodot gern durch τε καί verbunden. Prokop tut dies auch, vielleicht in Nachahmung Herodots. Da es nun viel wahrscheinlicher ist, dass ein Schreiber aus Unachtsamkeit ein Wörtchen wie τε übersieht, als willkürlich zusetzt, wird man überall, wo τε καί geboten wird, es annehmen müssen. So hier, wo es die Exc. de legat. haben, und auch VIII 23. 42, wo Haury nach K Τουτίλα καὶ Γότθων gibt, aus L. Ob man τε auch an den wenigen Stellen, an denen es keine Hs. hat, zusetzen, also zB. IV 5. 9 ἐπί ⟨τε⟩ Γελίμερα καὶ Βανδίλους schreiben soll, bleibe dahingestellt. Es handelte sich nur noch um VI 29. 27 (αὐτῷ Οὐιττίγιδι καὶ Γότθων τοῖς ἄρχουσι), VII 12. 15, 25. 8, 27, 1, Arc. 5. 7, 24. 9. Denn an VII 40. 19 Τουτίλας δὲ καὶ Γότθοι, V 12. 21, Γότθων δὴ (V δὲ) καὶ Θευδερίχου, Aedif. VI 7. 7 Μουρουσίους δὲ καὶ Ἰαῦδαν wäre nichts zu ändern, da auch Herodot die Zusammenstellung δέ τε meidet. Auch Satzanfänge wie III 22. 9 Γιζερίχῳ μὲν οὖν καὶ Βανδίλοις und VII 26. 2 Τουτίλαν γὰρ καὶ τὸν Γότθων στρατόν blieben besser unverändert. Dagegen V 7. 35 dürfte nach L τῷ ⟨τε⟩ πεζῷ καὶ ναυσί zu schreiben sein.

VI 29. 15 οὐδὲν αὐτοὺς οἵους τε ἔσεσθαι περαιτέρω τοὺς πολεμίους ἐργάζεσθαι. Das nackte οὐδέν scheint mir nicht ausreichend. Vielleicht ist ein Wort wie κακόν oder ἄχαρι nach οὐδέν ausgefallen; vgl. VIII 17. 13 οὐδὲν ἄχαρι οὔτε Ῥωμαίων οὔτε Λαζῶν τινα ἔδρασε oder V 10. 32 τούσδε μηδὲν ἐργάσησθε περαιτέρω κακόν.

Tritt in diesen Wendungen οὐδέν nicht zum Adjektiv hinzu, so ist τι erforderlich, wie zahlreiche Beispiele zeigen (zB. II 28. 15 ἀνήκεστόν τι ἐργάσεται). Darum dürfte in der schon oben behandelten Stelle VI 29. 26 πρέσβεις . . . στέλλουσι . . . τὰ πιστὰ ληψομένους, ὡς ἄχαρί τε αὐτῶν ἐργάσεται (Dind., ἐργάσηται codd.) ⟨εἰς L⟩ οὐδένα καὶ βασιλεὺς τὸ λοιπὸν Ἰταλιωτῶν ⟨τε L⟩ αὐτὸς καὶ Γότθων εἴη das überflüssige τε nach ἄχαρι in τι zu verwandeln sein. Im Plural heisst es entweder τὰ ἀνήκεστα oder ἀνήκεστα (ἀνόσια u. a.) ἔργα (zB. IV 4. 1 τὰ ἀνήκεστα αὐτοὺς δράσωσι, IV 27. 31 ἀνήκεστα σφᾶς ἔργα ἐργάσηται). Es fällt darum Arc. 27. 8 ἀνήκεστα τοὺς Χριστιανοὺς εἰργάζοντο πάντας auf. Es wird also entweder τά oder ἔργα ausgefallen oder, was ich noch mehr glaube, πάντας für πάντα verschrieben sein. Die Gesamtheit der Christen brauchte hier nicht hervorgehoben zu werden. Der Artikel endlich bei πάντα ist nicht notwendig; vgl. V 8. 27 ἀπαθέσι δυσκόλων ἁπάντων.

In dem oben angeführten Satze (VI 29. 26) dürfte das τε vor αὐτός von L anzunehmen sein. Die Goten und Italioten sollen unter Belisars Herrschaft ein einheitliches Volk werden; eng zusammengehörige Teile eines Ganzen werden aber gern durch τε-καί verbunden (vgl. S. 256). Ob auch εἰς vor οὐδένα aus L anzunehmen ist, erscheint zweifelhaft. An sich ist zwar εἰς (ἐς) in solchen Wendungen der Sprache Prokops durchaus nicht fremd (zB. II 4. 7 ἀνήκεστα ἐς Ῥωμαίους δεινὰ ἔδρασαν), wie es ja auch sonst im Griechischen vorkommt (vgl. Kühner-Gerth I S. 324). Aber anderseits zeigt L eine merkwürdige Abneigung gegen den Akkusativ der Person in diesen Wendungen; er hat bald dafür den Dativ, bald fügt er ἐς hinzu. Letzteres steht bei ihm allein noch V 4. 4 und VII 36. 24, der Dativ aber V 4. 15, 10. 40, 27. 13, VI 14. 29, VII 13. 23, 17. 1, 23. 1, 32. 3, VIII 17. 13, 20. 24. Diese Frage wird aber dadurch noch verwickelter, dass an zwei Stellen dieser Dativ einstimmig überliefert ist, VII 14. 2 ἀνήκεστα Ῥωμαίοις (Ῥωμαίους Dind., Haury) ἔργα εἰργάσαντο und VII 32. 51 ἄλλο

δὲ αὐτῷ (αὐτόν Malt., Dind., Haury) εἰργάσαντο οὐδέν. Dass dieser Dativ an sich nicht unerhört ist, zeigen Krüger (46. 12. 3) und Kühner-Gerth (I S. 324). Anderseits ist zu beachten, dass sich in den vier ersten Büchern, die vor den Büchern V—VIII geschrieben sind, und in den Arcana und dem Buche de aedif., die nach diesen Büchern verfasst sind, keine solche Stelle findet, obwohl doch reichlich dazu Gelegenheit ist. In der Schrift de aedif. allerdings kommt nur eine Stelle vor, II 10. 16 ἀνήκεστα δὲ κακὰ τοὺς ταύτῃ ᾠκημένους εἰργάζετο, aber in den Arcana steht 21mal der Akkusativ und 9mal ἐς, und in den ersten vier Büchern sind die Fälle noch etwas häufiger. Es kommt hinzu, dass die Überlieferung des Gotenkrieges (V—VIII) grossenteils auf andern Hss. beruht als die der übrigen Bücher, so dass die Vermutung, jene Dative rühren nicht von Prokop her, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen ist. Aber eine sichere Entscheidung zu treffen ist unmöglich.

VII 8. 14 δείσαντες ἀμφ' αὐτόν (L αὐτῷ, bestätigt durch die Exc. de sent. Boissevain S. 49. 20) und VIII 34. 21 ἀμφὶ τούς τε ἐν Κύμῃ φρουροὺς καὶ τὰ χρήματα δείσας (V τοῖς φρουροῖς und τοῖς χρήμασι; in K Lücke). Sonst findet sich bei den Verben des Fürchtens nur ἀμφί mit dem Dativ ohne jede Variante: I 2. 1, 21. 23, II 6. 24, 12. 34, VI 10. 7. 8, 16. 3, 28. 32, VII 19. 1, Arc. 2. 31, 3. 4, Aedif. IV 10. 10. Etwa ebenso häufig verwendet Prokop περί mit dem Dativ in dieser Bedeutung; eine Variante findet sich nur V 29. 3 περὶ τῇ ἀρχῇ (τὴν ἀρχήν L) δεδιέναι. Auch sonst dürfte sich im Griechischen nach περί (ἀμφί) in diesem Sinne kein Akkusativ finden. Zweifellos ist also an diesen drei Stellen der Dativ zu schreiben. Dagegen nehme ich in VI 25. 1 πόλεμον διαφέρουσι περὶ χώρας ἀρχῇ (ἀρχήν L) am Dativ sowohl wie am Akkusativ Anstoss; der Sprachgebrauch verlangt hier den Genetiv.

Ausserdem verwendet Prokop nach dem Vorbild Herodots ἀμφί τινι sehr häufig im Sinne von περί τινος, wobei die Grenze nach dem Akkusativ hin streitig ist, wie ja auch sonst im Griechischen der Sprachgebrauch zwischen περί τινος und περί τι nicht feststeht. Einmal findet sich auch in allen Hss. (doch fehlt hier K wieder) der Genetiv, VIII 27. 29 οἱ ἀμφὶ αὐτῶν λόγοι, wo Haury αὐτοῖν schreibt; meiner Meinung nach mit Recht. Die sonst noch vorkommenden Varianten sind nur als Schreibfehler zu betrachten: I 3. 18 τὰ μὲν ἀμφὶ τῶν ὅρκων

(V statt τῷ ὅρκῳ) διοικήσασθαι, II 3. 54 ἀμφὶ τῶν πρακτέων (G statt τῷ πρακτέῳ) βουλὴν προὔθηκεν, V 4. 20 τὰ ἀμφὶ τῆς Θευθάτου ἀρχῆς (V L, τῇ ἀρχῇ H), VIII 11. 2 ἀμφὶ τῆς ἑῴας (H statt τῇ ἑῴᾳ, παντάπασι διοικήσονται, eine Lesart, die aber De Boor Exc. de legat. I S. 116 nicht erwähnt. Endlich hat VIII 2. 9 K τὰ μὲν ἀμφὶ ποταμοῦ Βόα τοιαῦτά ἐστι, wo L den richtigen Akkusativ ποταμὸν Βόαν hat. Somit scheidet ἀμφί τινος für Prokop aus, wie das auch bei seinem Vorbilde anzunehmen ist (vgl. Helbig, die Präpositionen bei Herodot S. 155) [1].

Schwieriger, z. T. unmöglich aber ist die richtige Abgrenzung zwischen dem Dativ und Akkusativ nach ἀμφί, abgesehen von den Fällen, in denen die Präposition rein örtliche oder zeitliche Bedeutung oder die des Beschäftigtseins mit einer Sache hat. Hier ist natürlich der Akkusativ die Regel. Sonst überwiegt weitaus der Dativ. Als Beispiel wähle ich die abschliessenden Wendungen mit ταύτῃ πῃ ἔσχε (ἔχει, εἶχε), wie II 23. 21 τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ τῷ λοιμῷ . . . ταύτῃ πῃ ἔσχεν. In diesen steht sonst noch der Dativ I 15. 25, 19. 13. 25, III 4. 35, VI 4. 30, 20. 11. 33, VII 32. 1, VIII 3. 4, 17. 8, 22. 16, Arc. 6. 17, 9. 43, 21. 26, 22. 39. Dagegen steht in allen Hss. der Akkusativ nur V 7. 37 und VII 14. 30, und beide Kasus sind überliefert VII 7. 7 τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ τῷ Ῥωμαίων στόλῳ ταύτῃ πῃ ἔσχε (τὸν – στόλον L) und VIII 29. 1 τά γε ἀμφὶ τῇ πορείᾳ ταύτῃ πῃ εἶχε (τὴν πορείαν V, fehlt in K). Bei einstimmiger Überlieferung ist der Akkusativ natürlich festzuhalten, bei schwankender gibt es keine sichere Entscheidung. VII 24. 29, wo die Hss. τῶν ἀμφ' αὐτὸν εἰρημένων haben, würde ich lieber nach den Exc. de sent. (Boissevain S. 53. 18) αὐτῷ schreiben.

Bei den bei Prokop so häufig vorkommenden abschliessenden Wendungen tritt die formelhafte Schreibweise des Schriftstellers recht deutlich hervor. Bei den mit ἔχειν gebildeten setzt er πῃ zum Pronomen hinzu, bei den ebenfalls sehr häu-

[1] Ἀμφί τινος braucht nicht selten ganz wie περί τινος Menander (De Boor Exc. de legat. I 171. 23, 188. 22, 191. 13, 200. 24 II 456. 13, 463. 1, 468. 25, 469. 32). Aber in II 464. 18 (ἄμιλλα μέν τις γέγονε πρότερον αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἀμφὶ Θεοδώρῳ καὶ Ζαχαρίᾳ) sind die Dative bei ἀμφί weder Menander noch dem Eklogisten zuzuschreiben, sondern lapsus calami des Schreibers der Handschrift, die durch die vorhergehenden Dative entstanden sind.

figen mit χωρεῖν, φέρεσθαι, πράσσεσθαι dagegen nicht. Weshalb, fragt man wieder vergebens. Er sagt VII 12. 16 τὰ μὲν οὖν ἀμφὶ Σπολιτίῳ ταύτῃ ἐχώρησε und ähnlich II 19. 25; ebenso mit τῇδε I 26. 12, VIII 10. 7, Arc. 4. 13, 5. 38 und mit κεχωρήκει Arc. 4. 32. Dasselbe gilt auch von all den Fällen, in denen es sich nicht um Wendungen mit ἀμφί handelt. Er hat ταύτῃ ἐχώρησε III 21. 16 (τοῦτο μὲν οὖν . . . ταύτῃ ἐχώρησε), VIII 14. 37, τῇδε ἐχώρησε I 20. 13, 26. 12, II 14. 7. 13, 20. 16, IV 13. 17, V 1. 1, 24. 25, VII 16. 4, 23. 11, 27. 11, 33. 6, 35. 9, VIII 3. 21, 10. 7, Arc. 4. 13, 5. 38, 17. 1, τῇδε κεχώρηκε VII 40. 9, VIII 5. 14, 20. 41, 30. 1, Arc. 1. 31, 25. 26, 26, 35, Aedif. IV 2. 28 V 5, 13. Ebenso ist bei ἐφέρετο τῇδε (zB. II 6. 7 ταῦτα μὲν οὖν ἐφέρετο τῇδε) und ἐπράσσετο τῇδε niemals ein πη zugesetzt; die zahlreichen Stellen will ich nicht aufzählen. Dagegen hat er ausser den oben erwähnten Stellen mit ἀμφί noch ταύτῃ πη ἔσχε III 12. 5, 25. 26 (ταῦτα μὲν ταύτῃ πη ἔσχεν), IV 10. 29 (πη om O), Aedif. IV 10. 1, V 6. 1. 26; ταύτῃ πη εἶχε II 28. 14, 30. 29, VIII 12. 14, Arc. 9. 43, 30. 8; ταύτῃ πη ἔχει II 17. 22, 25. 28, VI 15. 23, VIII 5. 31, Arc. 5. 27, 23. 15, Aedif. I 11. 23, IV 7. 1, V 6. 3; τῇδέ πη εἶχε Arc. 9. 1 τῇδέ πη ἔχει Arc. 23. 17, τῇδέ πη ἔσχε Aedif. VI 2. 20; ὧδέ πη ἔσχε I 7. 11, V 7. 8, 15. 14, 19. 10, 23. 8, VI 1. 20, Aedif. VI 7. 11, ὧδέ πη εἶχε II 7. 13, IV 3. 7, VI 8. 1, 18. 28, ὧδέ πη ἔχει I 24. 6, IV 13. 29 (πως PO), V 1. 23, 15. 30 (πως L), Aedif. I 2. 12, ὧδέ πη ἔχοντα VIII 6. 14. Wenn also von den oben angeführten Wendungen mit ἀμφί zwei (VIII 22. 16, Arc. 6. 17) in der Überlieferung nur ταύτῃ haben, so ist πη wohl nur aus Versehen ausgefallen und Prokop wiederzugeben. Hierbei ist noch zu beachten, dass für VIII 22. 16 eine massgebende Hs. wegfällt, da K hier eine Lücke hat. Dagegen ist in III 25. 9 ὧδε μὲν Ῥωμαίοις τὰ πράγματα εἶχε wohl nichts ausgefallen. Die Stellung von ὧδε an der Spitze hat den Zusatz von πη verhindert; Prokop mochte weder ὧδέ πη μέν noch ὧδε μέν πη sagen. Arc. 21. 1 ταῦτα μὲν τῇδε βασιλεῖ τῷδε εἶχε endlich ist mit seinem τῇδε und τῷδε dicht beieinander ein sehr übel klingender Satz; vielleicht hat ursprünglich τῷδε den Platz von τῇδε gehabt und bei dem Platzwechsel ist dann πη in Verlust geraten.

Hierbei möchte ich auf einen anderen merkwürdigen Sprachgebrauch Prokops hinweisen. Sehr häufig kommt bei ihm πρὸς ἀνίσχοντα (δύοντα) ἥλιον oder τὸν ἥλιον vor. Auf

den ersten Blick scheint der Artikel vor ἥλιον ganz regellos bald zu stehen, bald zu fehlen. Sieht man genauer zu, so zeigt sich, dass da, wo der Artikel vor ἥλιον steht, dem Partizipium das Wörtchen που gewöhnlich zugesetzt ist. Πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ist überliefert I 12. 2, 19. 2, II 10. 1, IV 12. 5. 17, V 10. 27, 17. 9, VI 7. 20, VII 38. 10, VIII 2. 14. 26, 3. 3. 13, 9. 11, 20. 43, Aedif. I 1. 31. 68, 2. 12, 3. 17, 6. 14, III 6. 20, V 4. 1. 5. 8; πρὸς δύοντα ἥλιον II 4. 1, V 25. 21, VII 22. 18, VIII 3. 3, Aedif. I 4. 13, 10. 8, II 5. 5, 8. 24, V 3. 4, 4. 4. Dagegen πρὸς ἀνίσχοντά που τὸν ἥλιον Aedif. I 2. 10, II 8. 16, IV 9. 1, V 6. 5; πρός δύοντά που τὸν ἥλιον II 10. 1, VII 28. 2, Aedif. I 1. 40, 3. 18, II 2. 1, VI 2. 11; ἄχρι ἐς δύοντά που τὸν ἥλιον Aedif. I 5. 9, VI 7. 17; ἐς δύοντά που τὸν ἥλιον Aedif. III 3. 1, VI 1. 9; ἐπὶ δύοντά που τὸν ἥλιον Aedif. III 6. 22 und endlich Aedif. II 8. 21, wo Dindorf das unmögliche παρὰ δύοντά που τὸν ἥλιον, Haury aber ohne Angabe von Varianten πρός hat. Am klarsten aber tritt dieser Sprachgebrauch II 10. 1 (τὰ σημεῖα πρότερον ἑστῶτα πρὸς δύοντά που τὸν ἥλιον ἀπὸ ταὐτομάτου στραφέντα πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον ἔστησαν) hervor. Welcher geheimnisvolle Zusammenhang zwischen που und dem Artikel vor ἥλιον aber besteht, dürfte ebensowenig zu erkennen sein, wie der zwischen πη und ἔχειν. Dass bei der Menge der Fälle die Überlieferung diesen Sprachgebrauch nicht immer treu wiedergibt, ist nicht zu verwundern. So steht Aedif. I 4. 11 ἡ μὲν ὀρθὴ πρὸς ἀνίσχοντά τε καὶ δύοντα τὸν ἥλιον οὖσα der Artikel, ohne dass που vorausgegangen ist. Dass hier aber dies nur aus Versehen ausgefallen ist, zeigt der genau ebenso gebaute Satz Aedif. I 1. 40 ἐπανεστήκασι πρὸς ἀνίσχοντα τε καὶ δύοντά που τὸν ἥλιον. Umgekehrt fehlt der Artikel nach vorausgehendem που I 3. 21 τετραμμένον δέ που πρὸς ἀνίσχοντα ἥλιον und VIII 20. 5 ἐπεὶ Βρεττανία μὲν πρὸς δύοντά που κεῖται ἥλιον. Im ersten Satze dürfte που, das nicht die übliche Stelle hinterm Partizipium hat, zu streichen, im zweiten aber der Artikel zuzusetzen sein. Um noch ein Beispiel von solchen Wahlverwandtschaften in der Sprache des Prokop zu geben, bemerke ich noch folgendes. Zu ἄγχιστα treten sehr gern die Partikeln πη und που, niemals aber zu ἀγχοτάτω, und umgekehrt gesellt sich zu diesem gern ὡς, niemals aber zu ἄγχιστα. Die Hss. schwanken bei ἄγχιστα zuweilen zwischen πη und που, aber in keiner treten diese Partikeln zu ἀγχοτάτω, wie auch in keiner ὡς zu ἄγχιστα tritt.

Nach dieser Abschweifung kehre ich noch einmal zu ἀμφί zurück. Haury bemerkt zu VII 3. 17 ἀμφὶ τὴν ἔπαλξιν ἔφυγον 'malim ἐπί'. Dass ein Schreiber mit oder ohne Absicht ἀμφί für ἐπί setzte, ist ganz undenkbar. Wenn also ein Fehler vorliegt, könnte er nicht nur in der Präposition stecken. Indes lässt der Sprachgebrauch Prokops eine Erklärung zu. Er setzt ἀμφί bei Verben der Bewegung, teils um nur das Ungefähre einer Örtlichkeit zu bezeichnen (zB. VII 40. 1 Ἴστρον τε ποταμὸν διαβάντες ἀμφὶ Νάισον ἦλθον, Agathias I 11. 22 B ἀμφὶ τὸν Πάδον ἱκέσθαι ποταμόν), teils aber auch, um mit dem Begriff der Bewegung zu einem Orte hin zugleich den des Verbreitens um denselben herum zu verbinden, wie zB. VII 24. 10 ἀμφὶ τὸ τεῖχος ἧεσαν. Die Barbaren eilen am Morgen aus ihrem Lager gegen die Stadt und umringen sie. Etwas Ähnliches liegt auch VII 3. 17 vor; die Goten flüchten sich auf die Stadtmauer und verbreiten sich auf ihr.

VII 10. 3 ὅπερ ἂν δυνατὸν εἴη (K δυνατός). Prokop braucht beim Neutrum von δυνατός, ἀδύνατος und ἀμήχανος in Verbindung mit Formen von εἶναι häufiger den Plural als den Singular. Doch steht letzterer immer, wenn die Form von εἶναι nicht zugesetzt, sondern nur zuzudenken ist, wie I 24. 35 ἀνθρώπῳ μὲν γὰρ ἐς φῶς ἥκοντι τὸ μὴ οὐχὶ καὶ νεκρῷ γενέσθαι ἀδύνατον. Ebenso noch ἀδύνατον II 16. 12, 18. 6, V 9. 27, 20. 18, VI 23. 28, VII 7. 9, 17. 8, 25. 24, VIII 12. 6, Arc. 26. 20, Aedif. II 8. 23; οὐ δυνατόν VI 6. 27, Arc. 29, 26; ἀμήχανον VII 4. 14, Aedif. II 8. 15, 10. 24, IV 1. 27, 11. 4.

Umgekehrt findet sich nur der Plural in Verbindung mit ἢ und εἴη mit Ausnahme der oben erwähnten Stelle: δυνατὰ ἢ V 5. 7, VII 15. 1 (ἦν K), ἢ δυνατά IV 13. 26, ἀδύνατα ἢ VIII 19. 5, δυνατὰ εἴη I 23. 11, II 15. 31, 22. 3 (-ον G), 30. 47, IV 4. 31, V 7. 26 (-ον L), 19. 9. 16, VII 18. 7. 8, 19. 5, 36. 22, 40. 32, VIII 7. 10 (-ον L), 14. 3, 17. 2, 34. 10, Arc. 18. 3, Aedif. II 10. 17, IV 1. 34; ἀδύνατα εἴη VII 40. 32. Die Häufigkeit der Stellen zeigt, dass wirklich hier ein bestimmter Sprachgebrauch vorliegt, zu dem die Gründe freilich wiederum nicht zu finden sind. Ist es nun blosser Zufall, dass die einzige Stelle, die sich diesem Sprachgebrauch nicht fügt, keine einheitliche Überlieferung aufweist? Mir scheint, dass auch hier ursprünglich δυνατά stand, aber undeutlich geschrieben war, so dass es teils in δυνατός, was keinen Sinn gibt, teils in δυνατόν überging.

VII 11. 36 ἄπρακτος ἐν Αὐξίμῳ εἰς τὸ στρατόπεδον ἀνεχώρησεν (so K, ἐς τὸ ἐν A. στρ. L). Die Lesart in K mit ἐν und εἰς so nebeneinander halte ich für unmöglich, wenn auch die Verwechselung der beiden Präpositionen bei Prokop nicht selten ist. Ich halte ἐν Αὐξίμῳ für eine Randbemerkung, die in K und L in verschiedener Weise eingeschoben ist.

VII 23. 15 ἐκ θατέρου θαλάσσης μέρους ἄχρι ἐς ἕτερον. Vor ἕτερον fehlt der Artikel. Dass sich Prokop in solchen Fällen korrekt ausdrückt, zeigen Stellen wie VIII 22. 12 ἐκ θατέρου ἐς τὸν ἕτερον, VIII 2. 19 παρὰ θατέρου ἐς τὸν ἕτερον und V 25. 21, VII 19. 16. Es ist also τὸ ἕτερον (θάτερον?) zu schreiben.

VIII 1. 9 hat Dindorf προσοικοῦσι τοῖς Ἀρμενίοις, Haury πρ. τοὺς Ἀρμενίους; eine kritische Note hat keiner von beiden. Was ist überliefert und was hat Prokop geschrieben? Dass beide Kasus möglich sind, lehrt ein Blick in die Lexika. Bei Prokop liegt folgendes vor: I 3. 2 προσοικοῦσι Πέρσαις, dasselbe Aedif. III 1. 1. Ferner VI 14. 28 τοῖς ἐκείνῃ Ῥωμαίοις προσοικεῖν (τοὺς . . . Ῥωμαίους K). Nicht hierher gehört I 20. 12 χώραν προσοικοῦντες τὴν ὅμορον, da hier die Bedeutung ‘bewohnen’ vorliegt. Diese Bedeutung ist aber II 29. 19 ταύτην προσοικοῦσι Ῥωμαῖοι unmöglich, da dieses Land nach dem, was im Vorhergehenden gesagt ist (ἔρημον δὲ ξυμβαίνει ἀνθρώπων τὴν χώραν εἶναι), unbewohnt ist. Daraus folgt, dass προσοικεῖν in der Bedeutung ‘daneben wohnen’ auch den Akkusativ bei Prokop zu sich nehmen kann. Vgl. auch Agathias II 17, 54 D προσοικοῦντες τὴν Ἰωνίαν (die Bewohner von Tralleis in Lydien).

VIII 6. 14 Haury ändert im Herodotzitat das Μαιῶτιν der Hss. nach Herodot in Μαιήτην, lässt aber die andern Abweichungen von Herodot ἀπὸ τοῦ (Her. ἐπ’ ὅτευ), κέαται (Her. κέεται?), ἐπωνυμίην (Her. ἐπωνυμίας) und die von Haury nicht verzeichneten ὀνόματα (Her. οὐνόματα?) und ὁρίσματα (Her. οὐρίσματα) unverändert stehen, und das mit Recht. Prokop sagt ja auch, dass er Herodots Text ὧδέ πη ἔχοντα gebe; also kommt es ihm auf den strengen Wortlaut nicht an. Also wird er auch mit dem ihm geläufigen ω-Laut Μαιώτην geschrieben haben, woraus dann ein Abschreiber das hier nicht passende Μαιῶτιν gemacht hat.

VIII 13. 4 schreibt Haury τοὺς πολεμίους ὥσπερ ἐκ πύργων κατὰ κορυφῆς (L κορυφήν) ἐνθένδε βάλλειν nach K,

aber VIII 9. 28 ebenfalls nach K τοὺς πολεμίους κατὰ κορυφὴν (κορυφῆς L) ἔβαλλον. Zu dieser Stelle bemerkt van Herwerden Mnemosyne 1881 (S. 104 ff.), dass der Akkusativ wie Thuc. II 99. 1 zu schreiben sei, und fährt dann fort 'libri pro accusativo, vis praepositionis pro genetivo'. Da er den Beweis dafür, dass die Überlieferung sonst einstimmig den Akkusativ hat, nicht erbracht hat, mag das hier nachgeholt werden. Ganz so wie VIII 13. 4 steht I 7. 15 βάλλειν ἐνθένδε κατὰ κορυφὴν τοὺς ἐν τῷ περιβόλῳ. Sonst noch steht κατὰ κορυφήν mit βάλλειν II 8. 14, IV 12. 8. 16, V 5. 16, VI 11. 15, 23. 12, VIII 14. 35, 35. 9, Aedif. II 1. 12, 8. 13. 21, mit ῥιπτεῖν V 22. 23 und mit φέρεσθαι VI 23. 19.

VIII 14. 11 οὐ μακράν που ἐγένοντο ἀναγκάσαι τοὺς ἐνταῦθα Ῥωμαίους ἐκλιπεῖν τὰς ἐπάλξεις. Dass vor ἀναγκάσαι der Artikel τοῦ ausgefallen ist, zeigen folgende Stellen: I 7. 27 und VII 38. 16 τοῦ ἀπεῶσθαι τὸν κίνδυνον οὐ μακράν που ἐγένοντο, VIII 11. 44 οὐ μακράν που ἐγένοντο τοῦ ἀπεῶσθαι τὸν κίνδυνον und Aedif. II 5. 3 τοῦ καταπεπτωκέναι οὐ μακράν που ἐγένοντο.

VIII 17. 18 Ῥωμαῖοι δὲ . . . πολλοὺς ἔκτεινον, ἐν τοῖς (οἷς K) καὶ τῶν Σαβείρων τὸν ἄρχοντα ξυνηνέχθη πεσεῖν. Sehr verbreitet bei Prokop ist der demonstrative (oder relative?) Gebrauch von ἐν τοῖς, wofür die Hss. als Variante häufig ἐν οἷς, einmal auch ἐν τούτοις bieten. Van Herwerden (Mnemosyne 1906 S. 40 ff.) spricht sich zu der oben angeführten Stelle gegen die Zulässigkeit dieses Sprachgebrauchs aus und verlangt mehr Beispiele, die doch in genügender Zahl vorhanden sind. Haury scheint während der Arbeit seine Ansicht hinsichtlich dieses Punktes geändert zu haben; er schreibt zuerst da, wo die Hss. schwanken, nach K οἷς (zB. VI 23. 36, VII 26. 23), aber von VII 32. 38 an folgt er L und schreibt τοῖς gegen K. Einstimmig überliefert ist ἐν τοῖς: I 14. 47, 18. 38 (ἐν τοῖς καὶ Ἀσκὰν ἦν), 23. 6, II 30. 43, IV 23. 29, 28. 39, V 12. 42 (Lücke in K), 15. 4 (Lücke in K), 25. 15, VII 6. 25, VIII 22. 7, 32. 22, 34. 6. Auch die letzten drei Stellen fehlen in K. In allen diesen Stellen steht mit einer einzigen Ausnahme, von der noch die Rede sein wird, der Satzteil mit ἐν τοῖς in losem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so dass er als wirklicher Relativsatz nicht gefasst zu werden braucht. In ebenso loser Verbindung mit dem Vorhergehenden steht ἐν οἷς II 7. 28 πάλαι δὲ τοῖς ἀνθρώποις

εὖ τε καὶ καλῶς διώρισται τὰ τῶν πραγμάτων ὀνόματα· ἐν οἷς καὶ τόδε ἐστὶν und fast gleichlautend V 20 8 τοῖς ἀνθρώποις εὖ τε καὶ καλῶς διώρισται τὰ τῶν πραγμάτων ὀνόματα· ἐν οἷς ἐν τόδε (ἐν τῷδε K) ἐστί. Sichtlich sind beide Sätze nach dem Vorbilde von Herodot I 9 (πάλαι δὲ τὰ καλὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνων δεῖ· ἐν τοῖσι ἓν τόδε ἐστίν) gearbeitet. Es muss also auffallen, dass Prokop gerade hier den Anschluss mit ἐν τοῖς, der bei Herodot vorliegt, nicht gewählt hat. Und doch wird man nicht ändern dürfen, da die eine Stelle die andere stützt. Ähnlich ist auch VI 22. 15 ἐν αἷς (sc. γνώμαις) καὶ τόδε ἐς τὸν λόγον ἦλθεν, wo aber die Exc. de legat. II (De Boor 501. 31) ἐν τοῖς haben. Wo sonst noch ἐν οἷς einstimmig überliefert ist, dient das Relativum nicht bloss zur Anknüpfung, sondern leitet einen wirklichen Relativsatz ein, der mitten im Satzgefüge steht. So Arc. 27. 17, Aedif. IV 23. 5 und auch V 26. 2, wo Haury schreibt καὶ αὐτῶν τινες μὲν προμαθόντες φυγεῖν ἴσχυσαν ἐν οἷς Βηργεντῖνός τε ἦν καὶ Ῥεπάρατος, Βιγιλίου ἀδελφός, τοῦ Ῥώμης ἀρχιερέως, οἵπερ ἄμφω ἐς Λιγούρους κομισθέντες αὐτοῦ ἔμενον. οἱ δὲ λοιποὶ ἅπαντες διεφθάρησαν. Denn οἱ δὲ λοιποί entspricht dem τινες μέν am Anfang des Satzes, so dass diese beiden Satzteile den mit ἐν οἷς als wirklichen Relativsatz umgeben. Ich würde darum vor οἱ δὲ λοιποί eine schwächere Interpunktion setzen. In B. I—IV sind nur wenige Varianten (I 4. 14 τοῖς G, die übrigen Hss. οἷς, I 13. 8 τοῖς G, τούτοις die übrigen Hss., IV 9. 5 οἷς V Theoph., τοῖς PO, 23. 17 οἷς V, τοῖς PO), zahlreich dagegen in B V—VIII, und zwar steht hier die Sache so, dass K mit wenigen Ausnahmen οἷς (αἷς), L dagegen τοῖς (ταῖς) hat: VI 23. 36, 28. 33, VII 3. 21, 26. 23, 32. 38, 36. 15, VIII 10. 11, 14. 43, 17. 18, 22. 32, 25. 17. Da aus B. I—IV der Gebrauch von ἐν τοῖς bei Prokop feststeht, liegt die Vermutung nahe, dass in K absichtlich geändert ist. Deshalb würde ich ihm nur da folgen, wo ein wirklicher Relativsatz vorliegt, und das ist der Fall VII 3. 21 οἷς μὲν οὖν καταπεσεῖν ἐφ' ὁμαλοῦ χωρίου ξυνέβη, οὗτοι δὴ ἀθῷοι ἐς τὸ Ῥωμαίων στρατόπεδον ἐκομίσθησαν, ἐν οἷς (τοῖς L) καὶ Ἀρταβάνης ἦν, ὅσοι μέντοι ἐς δυσχωρίας κατέπεσον, αὐτοῦ ἅπαντες διεφθάρησαν und VIII 14. 43 καὶ τετρακισχίλιοι μὲν τῶν βαρβάρων αὐτοῦ ἔπεσον, ἐν οἷς (τοῖς L, Haury) καὶ τῶν ἀρχόντων τρεῖς τετύχηκεν εἶναι, τέσσαρα δὲ τῶν Περσικῶν σημείων Ῥωμαῖοι εἷλον. Aber auch II 30. 43 οἱ μὲν πλεῖστοι

καταλαμβανόμενοι ἔθνησκον, τινὰς δὲ καὶ ἐζώγρησαν οἱ πολέμιοι, ἐν τοῖς καὶ τῶν ἀρχόντων ἕνα τετύχηκεν εἶναι, ὀλίγοι δέ τινες ἐν σκότῳ διαφεύγοντες ἐσώθησαν, wo alle Hss. τοῖς haben, liegt derselbe Fall vor. Das Relativum ist hier notwendig; darum würde ich auch gegen die Hss. οἷς schreiben. Derselbe Gebrauch von ἐν τοῖς findet sich auch bei Agathias (Prooem. 4 D, II 9, 46 A, IV 13, 121 B, V 13, 156 C).

VIII 19. 12 πράσσεται οὖν ταῦτα τοῖς ποιμέσι. Die Exc. de legat. II (De Boor 510. 28) bieten hier δὴ οὖν, was nicht zu verschmähen ist, da kaum anzunehmen ist, dass δή vom Exzerptor zugesetzt ist. Δὴ οὖν findet sich sonst noch IV 1. 11, Aedif. IV 4. 2 (hier aber nur in l), οὖν δή Aedif. I 1. 3.

VIII 19. 16 hat Dindorf σιτωνεῖν τε κἀν τοῖσι οἰνῶσι κατακραιπαλᾶν, Haury σιτωνεῖν τε καὶ τοῖσι ο. κ. Eine kritische Note hat wieder keiner von beiden. Liegt hier bei Haury kein Druckfehler vor, dann weiss ich nicht, wie er ohne ἐν auskommen will.

VIII 23. 2 ἀπονώτερον τὴν αὐτοῦ ἐπικράτειαν θήσονται. Sonst bedeutet ἐπικράτεια die Herrschaft und das beherrschte Gebiet, wie zB. bei Diodor und andern der von den Karthagern beherrschte Teil Siziliens regelmässig so bezeichnet wird. Das Erringen der Herrschaft aber, auch der Sieg über die Feinde ist ἐπικράτησις. Dies wird Prokop auch hier geschrieben haben; vgl. besonders die ganz ähnliche Stelle V 28. 12 ῥᾴδιον τὴν ἐκείνων ἐπικράτησιν θήσεται. Der umgekehrte Fehler liegt VIII 27. 6 in V vor (μετὰ τὴν Οὐιττίγιδος ἐπικράτειαν), wo die andern Hss. das richtige ἐπικράτησιν haben. Haury zählt im Index graecitatis sämtliche Stellen, in denen ἐπικράτησις bei Prokop vorkommt, auf, übersieht aber dabei eins. Er gibt als Bedeutung nur 'victoria de, expugnatio (ἐπικράτησιν ποιεῖσθαί τινος aliquem superare, imperio suo subicere). Das reicht nicht aus; neben dieser Bedeutung hat ἐπικράτησις auch die von ἐπικράτεια und zwar an folgenden Stellen: VIII 14. 45 (Λαζικῆς τῆς ἄλλης τὴν ἐπικράτησιν εἶχον), 16. 13, 23. 20, 34. 3, V 1. 10, Arc. 18. 9. Eine Stelle, in der umgekehrt ἐπικράτεια im Sinne von ἐπικράτησις steht, ist mir nicht bekannt; bei Prokop gibt es sicherlich keine.

VIII 23. 32 schreibt Haury ἐπὶ πονηρῷ τῶν σφετέρων nach K; das Richtige, ἐπὶ πονηρῷ τῷ σφετέρῳ, hat L; vgl. I 3. 14, VII 30. 7. Ausserdem sagt Prokop ἐπὶ τῷ σφετέρῳ πονηρῷ VII 21. 12, ἐπὶ τῷ σφῶν πονηρῷ VI 14. 19, VIII 27. 12.

Ähnlich steht es, wenn statt σφῶν der Name eines Volkes oder auch einer Person tritt. Es heisst ἐπὶ τῷ Περσῶν πονηρῷ I 19. 1, ἐπὶ τῷ Ῥωμαίων πονηρῷ I 21. 13, Arc. 13. 32, ἐπὶ τῷ Ῥωμαίων κακῷ V 13. 28, ἐπὶ τῷ Περσῶν τε καὶ Ῥωμαίων ἀγαθῷ I 16. 4 oder ἐπὶ πονηρῷ τῷ Ῥωμαίων VII 19. 23 (τῶν Ῥ K), Aedif. VI 5. 4, ἐπὶ πονηρῷ τῷ Ἀρταβάνους IV 28. 8, ἐπὶ κακῷ τῷ Βουργουζιώνων V 12. 24 und endlich auch mit vorangestelltem Namen ἐπὶ Γότθων μὲν τῷ πονηρῷ VI 17. 6. Danach möchte ich VIII 25. 10 ἐπὶ πονηρῷ τῷ (τῶν KW, om. L) Ῥωμαίων ändern und VII 7. 13 ἐπὶ Νεαπολιτῶν τῷ πονηρῷ umstellen für ἐπὶ τῷ πονηρῷ Νεαπολιτῶν.

VIII 26. 13 schreibt Haury Ἔρουλος μὲν τὸ γένος mit der Bemerkung 'τό non comparet in K'. Warum setzt er es dann, da er doch so oft den Lesarten dieser Hss. den Vorzug gibt? Gerade hier entspricht die Lesart in K dem Sprachgebrauch Prokops. Es gibt nämlich keine Stelle bei ihm, an der γένος in der Bedeutung 'der Abkunft nach' in allen Hss. den Artikel hat, unzählige aber, an denen es ihn nicht hat. Abgesehen von unserer Stelle findet sich τὸ γένος nur in L V 17. 17, 28. 23, nur in K VII 14. 18; in III 10. 25 endlich fehlt γένος in O. Das ganz vereinzelte γένους Βριττίας VIII 20. 12 will Haury in γένος Βριττίας ändern. Wohl mit Recht; die Stütze, die die Überlieferung an der Variante in K Ἰλλυριῶν γένους für Ἰλλυριὸς γένος VII 11. 18 haben könnte, ist doch zu schwach.

Ganz ebenso steht es mit τοὔνομα. Dindorf hat es noch dreimal, II 3. 29, VI 13. 14, Arc. 1. 15. Bei Haury ist an den beiden ersten Stellen dafür ὄνομα eingetreten, da τοὔνομα nur die Lesart einzelner Hss. ist (II 3. 29 P, VI 13. 14 L). Dagegen hat er Arc. 1. 15 Θεοδόσιος τοὔνομα, weil hier jede Variante fehlt. Aber dieser einzigen Stelle stehen beinah 200 mit ὄνομα gegenüber.

Zu Arc. 22. 3 Πέτρον ὀνόματι bemerkt Haury 'malim ὄνομα'. Der Dativ steht aber auch Arc. 16. 7 Πρίσκος ὀνόματι. Er findet sich, wenn auch angefochten, schon bei Xenophon, dann wohl nur vereinzelt; öfter bei Josephus, sehr häufig im Neuen Testament.

VIII 31. 4 schreibt Haury κατὰ ⟨δὲ⟩ δεξιόν. Mit δέ scheint aber auch der Artikel ausgefallen zu sein, der sonst bei κέρας in der Bedeutung „Flügel eines Heeres" bei Prokop niemals fehlt, auch nicht bei δεξιόν oder ἀριστερόν mit zu ergänzendem

κέρας, wie zB. I 18. 26 ἐς κέρας μὲν τὸ ἀριστερόν . . . ἐς δὲ τὸ δεξιόν; vgl. ausserdem I 13. 25, 14. 32. 37, 42. 45, 18. 26, II 25. 17, IV 3. 4, 17. 5. 14, V 29. 37, VII 31. 2.

Arc. 4. 2 schreiben Dindorf und Haury nach Reiske ἐνταῦθα ἔλεγον τῶν ἀρχόντων τινὲς ὡς, ἢν βασιλέα Ῥωμαῖοι ἕτερόν τινα ἐν Βυζαντίῳ καταστήσωνται σφίσιν, οὐ μήποτε αὐτοὶ ἐπιτρέψωσι (statt ἐπιστρέψωσι). Damit wäre gesagt, die Befehlshaber im Lager hätten sich dahin geäussert, dass sie eine Kaiserwahl von seiten der Byzantiner nicht zulassen würden. Wie kann aber dann Theodora diese Äusserung als gegen sich gerichtet betrachten (§ 5 ταῦτα ἐφ' ἑαυτῇ τοῖς ἀνθρώποις εἰρῆσθαι)? Man erwartet vielmehr 'sie würden nichts dagegen haben' oder 'sie würden sich nicht gegen sie wenden'. Das kann aber ἐπιστρέφειν heissen; vgl. Plut. Anton. 6 (Cäsar) πρὸς τὰς ἐν Ἰβηρίᾳ Πομπηίου δυνάμεις ἐπιστρέφειν ἔγνω. Störend ist nur αὐτοί, das aber auch neben ἐπιτρέψωσι keinen rechten Sinn gibt. Den erhält die Stelle, wenn man πρὸς (ἐπί) αὐτούς oder κατ' αὐτῶν schreibt. Das ist freilich keine leichte Heilung. Vielleicht ist nach Ausfall der Präposition der dann unverständliche Akkusativ oder Genetiv in den Nominativ verwandelt worden.

Arc. 5. 25 καίτοι διομοσάμενος Φωτίῳ τε καὶ τῶν ἐπιτηδείων τισὶ πρότερον καὶ τὰ ὁμωμοσμένα οὐδαμῇ ἐμπεδώσας συγγνώμης ἐτύγχανε πρὸς πάντων ἀνθρώπων. Verständlich wird die Stelle erst, wenn man πρότερον vor συγγνώμης stellt. Früher, d. h. solange Theodora lebte, konnte Belisar noch Verzeihung für seine Handlungsweise finden, jetzt, nach ihrem Tode, aber nicht mehr.

Arc. 9. 5 ἀντεκατέστησε. Da sich diese doppelte Augmentation bei Prokop nur hier findet und auch nicht einmal als einzig überlieferte, würde ich lieber nach P ἀντικατέστησε schreiben.

Arc. 9. 50 ὁ δὲ ἠλιθιάζων κτλ. Dass der Kaiser Justin gemeint ist, ist ja offenbar. Da aber im Vorhergehenden von ihm nicht die Rede ist, wird wohl der Deutlichkeit wegen ὁ δὲ ⟨Ἰουστῖνος⟩ zu schreiben sein.

Arc. 15. 38 τὰ πάντων ἀνθρώπων κακά. Haury bemerkt dazu 'πάντων ⟨τῶν⟩?' Weshalb? Der Artikel zwischen πάντες und ἄνθρωποι ist nicht nur bei Prokop, sondern überhaupt im Griechischen etwas ganz Seltenes. Bei Prokop steht er nur II 3. 42 (πάντων ὁμοῦ τῶν ἀνθρώπων); weshalb, weiss ich nicht.

Arc. 16. 20 ἀπήλγησαν. Die Bedeutung 'verschmerzen' oder 'unempfindlich sein' steht in schroffem Widerspruch zum Folgenden. Man erwartet ὑπ- oder ὑπερήλγησαν.

Arc. 23. 17 ἐπιπολάσαν ὡς τὸ εἰκὸς ἐπὶ τὸν χρόνον μάλιστα τοῦτον. Da von einer Erstreckung über eine Zeit hin nicht die Rede sein kann, ist nicht ἐπί, sondern ὑπό am Platze. Ersteres verdankt dem vorausgehenden ἐπιπολάσαν seine Entstehung.

Arc. 24. 13 τούτοις ⟨Ἰουστινιανὸς⟩ ὁ βασιλεύς. 'addidi ex Suida, qui om. ὁ βασιλεύς' (Haury). Damit setzt sich Haury in Widerspruch mit seinem sonstigen Verfahren. Er schreibt I 20. 9 Ἰουστινιανὸς [ὁ om. V G] βασιλεύς, I 2. 12 Θεοδόσιος [ὁ om. G] βασιλεύς, II 29. 20 Ἰουστινιανὸς [ὁ om. G P] βασιλεύς, womit er doch wohl zu erkennen gibt, dass Ἰουστινιανὸς βασιλεύς die übliche Ausdrucksweise ist.

Aedif. II 7. 11 ἐτύγχανε δὲ τὸ Ἐδέσσης τεῖχος καὶ προτείχισμα οὐδέν τι ἧσσον διὰ χρόνου μῆκος ἐν τοῖς ἐρειπίοις ταττόμενον. Wahrscheinlich schrieb Prokop τό ⟨τε⟩ Ἐ. τεῖχος; vgl. Aedif. II 3. 27, 7. 17.

Aedif. II 8. 12 ὅς γε οὐχ ὅσον τε πρότερον ἀπέδωκε σχῆμα, ἀλλὰ καὶ πλεῖστον ἐχυρωτέραν εἰργάσατο ἢ πρότερον ἦν. Eine Verstärkung des Superlativs durch πλεῖστον findet sich bei den Tragikern (Schwab, Histor. Syntax der griech. Comparation III S. 70), beim Komparativ aber dürfte sich diese wohl nirgends finden. Ich vermute ἐπὶ πλεῖστον.

Aedif. IV 10. 12 ἕτερον δὲ αὐτίκα ἐπὶ τῆς αὐτῆς χώρας ἀνέστη. Doch wohl ἀνέστησε, nämlich Justinianus; vgl. IV 11. 4 βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς ἀνέστησε μὲν αὐτὸν ἐς ὕψος oder 11. 13.

Index graec. S. 371 'ὀλιγωρέω τι neglego aliquid VII 8. 7'. Die Stelle lautet: δεδιότες μή τι Τουτίλαν τῶν ὡμολογημένων ὀλιγωρεῖν διὰ τὸ κεκρατηκέναι ξυμβαίη. Offenbar hängt τι nicht vom Verbum ab, sondern steht adverbial wie oft in Sätzen mit μή, so dass ὀλιγωρεῖν wie üblich den Genetiv regiert.

Index graec. S. 387 'ὑγεία pro ὑγίεια VI 4. 30'. Das entspricht nicht den Tatsachen. In Haurys Text steht II 22. 37 ὑγείας, VI 4. 30 und Aedif. I 7. 13 ὑγείαν, dagegen ὑγίειαν II 12. 25, ὑγιείᾳ II 12. 27 und ὑγιείας II 28. 39 (ὑγείας W). Es fragt sich, ob nicht überall ὑγεία zu schreiben ist; vgl. das oben (S. 252 f.) über ὑπόγυιος Gesagte.

Berlin-Dahlem. H. Kallenberg.

LAUS UND ENTLAUSUNG

EIN BEITRAG ZU LUCILIUS UND MARTIAL

Die Entlausungsstätten an unseren Grenzen, hinter den Fronten unserer Heere, Einrichtungen, denen man scherzeshalber den Namen 'Lausoleen' gegeben hat (man könnte gut griechisch dafür den Namen Phtheiristerien bilden), haben die Achtsamkeit auch auf den φθείρ, den *pediculus* im griechisch-römischen Altertum gelenkt. Den Umstand, dass die Erwähnung dieses Ungeziefers in der klassischen Literatur so auffallend zurücktritt, habe ich schon in den Preussischen Jahrbüchern 164 (1916) S. 270 ff. hervorgehoben und aus der Reinlichkeit der städtischen Kultur des Altertums, d. h. vornehmlich aus dem Bäderwesen erklärt. Bezeichnend und wegweisend ist, was Aristophanes im Frieden v. 740 sagt: er habe die Komödie erst zu etwas Neuem und Grossen gemacht: die Früheren hätten Leute in Lumpen und solche, die mit Läusen kämpfen, vorgeführt und verhöhnt: das sei jetzt zu Ende. In der Tat begegnet uns die Laus ausser in der Homervita und in der Phalanthossage bei Pausanias X 10 hernach kaum irgendwo; die Poeten haben seitdem mit Absicht von solchen Spässen, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprachen, abgesehen: mögen sich immerhin zB. auch noch für Sophrons bäuerische Mimen solche derben Szenen voraussetzen lassen, die das φθειρσὶ πολεμεῖν etwa wirklich vorführten; wir finden freilich keine Spur davon. Jedenfalls hat sich die griechische Hirtenpoesie, das ganze Idyll, es hat sich aber auch die aesopische Fabel gänzlich von ihnen frei gehalten. Ja, auch mit der jüngeren Spottpoesie eines Catull, Horaz, Martial und der Anthologia Palatina steht es nicht anders. Nie wird meines Wissens irgendwo ein Verlauster erwähnt und verspottet. Ein Schimpfwort, das unserm 'Lausbub' entspräche, gibt es im Altertum überhaupt nicht; denn das φθειρικομίδης bei Hesych war gewiss kein im Volk verbreitetes Wort, sondern eine seltene Glosse, die

aus dem Literaturkreise, den Aristophanes im 'Frieden' ablehnte, herstammen muss. Jucken heisst *verminare* und *prurire*; nur letzteres sehe ich bei einem Autor wie Plinius nat. hist. 29, 121 in bezug auf den pediculus verwendet.

Ausnahmen zu dem Gesagten bietet allerdings die ältere römische Dichtung, aber sie bestätigt eben dadurch unsere Auffassung; denn ihr Verhalten kann sich nur aus dem Umstand erklären, dass das Bäderwesen im 3. und 2. Jahrhundert vor Chr. in Rom noch sehr unentwickelt war; was jene altrömischen Dichter da vorbringen, entsprach dem Leben; Aristophanes freilich würde sie darum missachtet haben. Auf alle Fälle können wir überzeugt sein, dass, wenn Plautus im Curculio 500 und in der Vidularia fr. XIX, wenn Livius Andronicus in der Komödie Gladiolus von Läusen und Läusesuchen reden, solche Stellen nicht aus den griechischen Originalen, denen diese Dichter im übrigen folgten, mit herübergenommen, sondern dass sie freie Zutaten im Sinne des damaligen derben römischen Geschmackes waren. Daher bringt eben auch Titinius in der Togate, auch Novius in der Atellane, die echt römisch-italienisches Leben schilderten, die nämlichen Scherze, während Terenz, der treueste Nachfolger der Griechen, sich von ihnen freihält.

Um das, was ich a. a. O. hierüber angedeutet, sicherzustellen, sei es mir hier gestattet, einige Zitate aus den altrömischen Dichtern, die hierfür in Betracht kommen, sowie aus dem Martial etwas genauer zu prüfen.

Sehr einfach liegt die Sache zunächst für den Gladiolus des alten Livius Andronicus. Ein prahlsüchtiger Stratiot wurde in dem Stück genau so wie in der Prologszene des Plautinischen Miles gehänselt. Das ist längst erkannt; ebenso auch, dass dem Verse, der uns aus dem Stück erhalten ist:

Pulicesne an cimices an pedes? responde mihi

eine Prahlerei des Miles vorausging, die wir zum Verständnis ergänzen müssen; der Mensch hatte offenbar mit Zahlen um sich geworfen, so wie wir bei Plautus v. 42 f. lesen: *centum in Cilicia et quinquaginta centum in Scytholatronia, triginta Sardis . . . . quos tu occidisti uno die*; ganz ähnlich auch im Poenulus 472. Der Miles sagte also bei Livius Andronicus etwa:

Nam quingenti sunt vel mille quos occidi uno die,

worauf der andere Sprecher im Stücke ihm höhnisch mit der Frage ins Wort fiel:

Pulicesne? an cimices? an pedes? responde mihi.
'An fünfhundert, nein, an tausend schlug ich tot an einem Tag'.
'Meinst du Flöhe? meinst du Wanzen? meinst du Läuse? sag' mir doch.'

Man sieht: Plautus war hier in der Charakterisierung des Miles zwar Nachahmer, aber die pulices und pedes sind bei ihm verschwunden; er hat sich solch primitive Spässe in diesem Zusammenhang doch nicht mehr gestattet. Man sieht aber auch, wie verlaust wohl damals die Zustände in den römischen Heeren des grossen Scipio noch gewesen sind, wenn für einen Stratioten der römischen Bühne, der gewiss kein gemeiner Soldat war, das φθειρσὶ πολεμεῖν eine so naheliegende Beschäftigung war, wie es Livius Andronicus voraussetzte.

In des Lucilius 29. Buche standen ferner folgende Worte, v. 882 f. Mx.: *Hic me ubi videt, subblanditur, palpatur, caput scabit, pedes legit,* die der neueste Luciliuseditor in nicht annehmbarer Weise abteilte und ergänzte:

Hic me ubi videt,
subblanditur ⟨fur⟩, palpatur, caput scabit, pedes legit.

Der Vers schien um eine Silbe zu kurz; aber durch das zwischengeschobene *fur* wird der schöne ἀθροισμός der vier Verba arg gestört; das *fur* ist aber auch sachlich unglaublich, da mit *hic* das Subjekt des Satzes ja schon gegeben ist. Es läge nahe, zur Auffüllung der Silben etwa *subpalpatur* statt *palpatur* einzusetzen: aber auch diese Auskunft kann nicht befriedigen, da Nonius die Worte doch eben als Beleg für *palpatur* bringt. Es bleibt nur übrig, abzuteilen:

Hic me ubi
vídet, subblanditúr, palpatur, cáput scabit, pedés legit

mit einer Verteilung des Iktus im Septenar, wie man sie öfter findet (Plaut. Mil. 211; 286 u. a.). Der voraufgehende Vers schliesst mit *ubi* ab wie andere mit *uti* (Plaut. Mil. 768). Nun aber der Sinn. Was besagen die Worte?

Der 'Ich', der hier redet, sei es nun Lucilius selbst oder ein anderer, erzählt: 'als der Mensch mich sieht, schmeichelt er, klaut den Kopf, sammelt die Läuse'. Nach Marx sucht der Mensch sich hier nun selbst die eigenen Läuse ab und kraut den eigenen Kopf, angeblich aus Verwirung, Schrecken und Verlegenheit beim Anblick dessen, der hier das Wort führt. Eine etwas erstaunliche Psychologie. Unsereins hat freilich in solchen Dingen wenig Erfahrung; trotzdem darf

ich die Annahme als unglaubwürdig bezeichnen, dass jemand aus Verwirrung, in die er plötzlich versetzt wird, sich seine Läuse absucht, eine Sache, die doch die grösste und gespannteste Aufmerksamkeit erfordert. Aber auch schon durch das voraufgehende Verbum *palpatur* wird jene Auslegung hinlänglich widerlegt; denn *palpari* heisst 'streicheln, beklopfen' und ist hier im Zusammenhang mit den folgenden Verba ganz augenscheinlich in dieser seiner ersten und körperlichen Bedeutung zu nehmen. Der Mensch kann sich doch nun aber nicht selbst beklopfen. Also richtet er seine Tätigkeit vielmehr auf den, dem er schmeicheln will: 'als er mich sieht, strahlt er mich an, tätschelt mich mit der Hand, kraut mir den Kopf, liest die Läuse ab'. Offenbar galt es schon in jenen primitiven Verhältnissen, wie noch heute bei den russischen Phtheirophagen oder im heutigen sonnigen Neapel als Zeichen liebreicher Fürsorge, als gewinnende Liebenswürdigkeit, dem andern in der Entlausung zur Hilfe zu kommen. Dafür ist diese Luciliusstelle ein nicht misszuverstehender Beleg. Zur Erläuterung dient der alte Gründerheros Phalanthos, dem im Elend sein Weib Liebes antut, indem sie ihn auf den Schoss nimmt und ihm den Kopf laust, nach Pausanias X 10,6 f. (vgl. Skutsch im Rhein. Mus. 48 S. 307). Vor allem genoss ja aber auch Sulla einer solchen Hilfe, nach Plutarchs Darstellung cp. 36 (worüber unten): denn ein zahlreiches Personal sucht da dem hohen Herrn die Läuse ab: πολλῶν δι' ἡμέρας ἅμα καὶ νυκτὸς ἀφαιρούντων κτλ.

Unverständlich ist mir, wie Marx dagegen zur Begründung seiner Auffassung die Apulejusstelle Metam. X 10 verwenden zu können glaubt, wo die Angst und Verlegenheit eines *verbero* geschildert wird: der Mensch erbleicht, *tum pedes incertis alternationibus commovere, modo hanc, modo illam capitis partem scalpere.* Denn hier sind *pedes* doch die Füsse, nicht die Läuse. Der Mann tritt aus Verlegenheit von einem Fuss auf den andern.

Aber es gibt noch ein verwandtes Zeugnis mehr für das, was uns die Luciliusstelle gelehrt hat. Denn ich glaube, dass auch in dem Vidulariafragment, welches lautet:

ubi quamque pedem viderat, subfurabatur omnis,

die Sache ebenso liegt. Nichts spricht dafür, dass die hier eingeführte Person sich des eigenen Ungeziefers entledigte. Ja, schon das *subfurari* spricht dagegen; denn man 'bestiehlt'

immer nur den Nebenmenschen, nicht sich. Vor allem aber steht *viderat* da. Wer jene Jagdtätigkeit auf sich selber richtet, der sieht die Läuse, die er fangen will, nicht vorher, sondern er hat sie nur vorher gefühlt, und nur der Juckreiz in den Haaren und unter den Kleidern hat ihm ihr Vorhandensein verraten. Das *viderat* beweist also, dass die betr. Person die Läuse an einer andern zunächst mit Augen wahrnahm, worauf der Entschluss folgte, sie gleich gründlich sämtlich zu entfernen. Man vergleiche dazu den herrlichen Ausruf bei Novius 107: *est pedis unus ingens in naso ⟨tuo⟩!* Auch da sieht der Sprecher das Tier an seinem Nächsten; dann griff er hoffentlich gleichfalls zu! Die Person in des Plautus Vidularia aber pflegte diese fürsorgliche Liebestätigkeit sogar häufiger auszuüben; denn es steht das Imperfekt *subfurabatur* da.

In der ganzen späteren Spottpoesie Roms (ausser bei den Süditalienern des Petron) fehlt, wie ich sagte, der *pedibus obsitus* und die Erwähnung dessen, wovon ich hier handele, vollkommen. Gegen diesen Satz würde sich, wenn ich mich nicht irre, nur eine Stelle im Martial anführen lassen; in Wirklichkeit aber ist die Laus an der betreffenden Stelle nur durch arge Schlimmbesserung in den Martialtext gelangt. Es handelt sich um das Gedicht XII 59. Wer da angeredet ist, erfährt man nicht. Es heisst: wenn du nach 15 Jahren, d. h. nach langer Abwesenheit, wieder nach Rom kommst, wird dir von deiner Nachbarschaft (*vicinia*) ein fataler Empfang zuteil werden; alle werden mit Küssen über dich herfallen, aber es sind die übelsten, ja, die widrigsten Leute, die dich dann küssen werden: der borstige *colonus*, der nach dem *hircus* riecht, weiter:

Hinc instat tibi textor, inde fullo,
Hinc sutor modo pelle basiata,
Hinc menti dominus periculosi,
Hinc †desiocolus et inde lippus
Fellatorque recensque cunnilingus.
Iam tanti tibi non fuit redire.

Die schlimmsten Leute, der fellator und der cunnilingus, der eben erst seine widrige Handlung vollführt hat (*recens* v. 10), stehen am Schluss. Ihnen geht, wenn wir von der schwer verderbten Zeile 9 absehen, der *dominus menti periculosi* im v. 8 voraus. Dies 'gefahrvolle Kinn' ist offenbar

Unsinn, und also steckt auch schon im v. 8 eine Korruptel. Wenn man nun aber *pediculosi* (!) einzusetzen wagte — die Lesung geht auf Gryphius zurück, und wir sollen den 'Herrn mit dem verlausten Kinnbart' verstehen —, so ist das doch, gelinde gesagt, ein starkes Stück. Wer kann einem Martial, dem gewiegtesten Kenner der lateinischen Sprache, der meines Wissens sonst doch nie metrisch-prosodische Schnitzer macht, eine solche doppelte Falschmessung aufbürden? Als ob *pediculosus* ein langes *i*, als ob es ein kurzes *e* hätte! So etwas zu drucken, ist gradezu Barbarei; denn nur der Barbarus empfindet den vorliegenden Barbarismus nicht. Wir müssen Martial somit 'entlausen', ihn von diesem 'pedis unus ingens' wieder befreien. Mag die Stelle unemendiert dastehen: immer noch besser als solche Verstösse, die den Dichter so schwer schädigen. Aber wir haben m. E. nicht einmal Anlass, an einer brauchbaren Emendation zu verzweifeln. An dem Adjektiv *periculosi*, das an dieser Stelle durch seinen metrischen Silbenwert selbst vollkommen geschützt ist, kann nicht gerührt werden, und somit ist vielmehr *menti*, das dazu nicht passt, verderbt; irgend etwas Garstiges muss sich in *menti* verbergen, und eine Vermutung liegt nicht fern:

Hinc venti dominus periculosi,

wobei wir uns daran erinnern, dass *ventus* wie *flatus* die Blähung des *venter* ist; vgl. Columella VI 30, 8: *venter intumescit nec emittit ventos*. Dieser ventus ist periculosus: er droht gerade im Moment des Küssens loszubrechen. Ein solcher dominus venti periculosi ist uns ja übrigens auch wohlbekannt; man denke nur an den Trimalchio Petrons, der, in die Tischgesellschaft sich einführend, sagt (cp. 47): *multis iam diebus venter mihi non respondit . . . circa stomachum mihi sonat, putes taurum*, um dann seine Gäste aufzufordern, den crepitus ventris auch ihrerseits nur ja nicht gewaltsam zu unterdrücken. Wie der *venter crepitans* oder das *pedere* einen Beter in 'Gefahr' bringt, beschreibt ferner Martial sehr lustig, XII 77, und das Adjektiv *periculosi* scheint mir schon hiernach ganz verständlich. Man vergleiche aber auch noch Martial III 44, 5, wo das Dichten ein *vitium periculosum* heisst, weil es die Umgebung des Dichters der Gefahr der Belästigung aussetzt; mit dem gleichen Recht konnte auch jener ventus, weil er dieselbe Gefahr der Belästigung heraufbeschwört, periculosus heissen.

Aussichtslos scheint leider zunächst der Versuch, den

folgenden Vers 9 desselben Gedichts ins Reine zu bringen. Doch hängt für die Sicherung des Verständnisses des v. 8 nicht viel davon ab. Emendationen, die an dem *hinc* rühren, sind nicht zu brauchen; denn das *hinc* wird durch die Analogie der voraufgehenden Verse geschützt. *Lippus* wird von Martial stets nur als Adjektiv verwendet (vgl. VI 39, 11; 78, 2; VII 20, 12; VIII 9, 2; 59, 2; XII 57, 14); es kann hier also nicht etwa als Substantiv aufgefasst werden: 'von der anderen Seite der Triefäugige'. Trotzdem entspricht das *inde lippus* dem *inde fullo* im v. 6, und das *inde* muss hier in gleichem Sinne genommen werden wie dort. Dazu kommt noch der prosodische Anstoss in der Schlusssilbe von *oculus*, die eine unstatthafte Kürze in der Hebung zeigt (derartiges ist nur vereinzelt im daktylischen Vers zugelassen; s. Friedländer I S. 49 f.). In jedem Fall musste dem Adjektiv *lippus* innerhalb des v. 9 ein Substantiv, zu dem es gehört, voraufgehen. Aus den Buchstaben *DESIOCOLVS* ist dies aber beim besten Willen nicht zu gewinnen. Solche rein äusserliche Versuche wie

Hinc et desidiosus, inde lippus

sind müssig und schon durch das oben Bemerkte sattsam widerlegt. Wohl aber liesse sich ein Substantiv finden, falls man von der Variante *DEXIOCOLVS* ausgeht, die sich zB. im codex Vossianus A findet. Hier springt das Substantiv *rex* heraus, und das *IOCOLVS* ist nichts anderes als *unoculus* und die Schreibung *IOCOLVS* dadurch entstanden, dass man Zahlwörter zur Abkürzung und Vereinfachung mit Zahlzeichen schrieb, wie beim Photios ἀνοτάριος statt πρωτονοτάριος oder im Livius *COCTIS*, aus *CCCTIS*, d. i. *trecentis* entstellt (vgl. Kritik und Hermeneutik S. 132). Es ergibt sich mir hiernach also die Lesung

Hinc rex unoculus vel inde lippus,

wo *rex* den Patron des Klienten bedeutet, wie bei Martial I 112; II 18; IV 40, 9 und sonst Dieser Patron folgt hier in der Tat ganz passend auf den *dominus* in v. 8; vgl. Martial II 68, 2 ff.: *quem regem et dominum prius vocabam* und *reges et dominos habere debet*. Zu *lippus* ist nochmals *rex* zu ergänzen: *Hinc rex unoculus vel inde rex lippus*. Die Schreibung *vel* liegt nahe; denn *vel* (*ut*) wird graphisch leicht mit *et* verwechselt. Dies *et* steht übrigens nur in einer Gruppe der Handschriften und fehlt sonst. Keinesfalls möchte ich *Hinc rex unoculus subinde lippus* zu schreiben empfehlen,

da das *lippus* eine bleibende Eigenschaft ist und das *subinde* somit sinnwidrig wäre.

Die Laus, gegen die wir heute die 'Lausoleen' errichten und die schon den Alten zB. für das Volk der sog. Phtheirophagen in Südrussland so sehr charakteristisch schien, ist durch das tägliche Bad dem ganzen Altertum selbst nahezu fremd geworden; nur die φθειρίασις, die sog. 'Läusekrankheit', ist es, die Anlass gab, dass uns die Autoren gleichwohl doch öfter von den φθεῖρες reden, eine Krankheit, die, wie heute feststeht, mit Läusen in Wirklichkeit nichts zu tun gehabt haben kann. Ich begnüge mich, hierfür kurz auf die Bemerkungen von E. Schultze, Hygienische Rundschau 1915 Nr. 24 S. 877, zu verweisen. Eine sonderbare Täuschung! Es ist die Krankheit, an der Sulla zugrunde ging; auch für Pherekydes u. a. ältere Persönlichkeiten wird sie erwähnt; auch für Demokrit, wenn Mark Aurel Εἰς ἑαυτὸν III 3 sagt: Δημόκριτον δὲ οἱ φθεῖρες, Σωκράτην δὲ ἄλλοι φθεῖρες ἀπέκτειναν. Für das Ende Agrippas werden dabei in der Apostelgeschichte 12, 23 nicht φθεῖρες, sondern ungenauer, also vorsichtiger σκώληκες erwähnt (an den Regenwurm γαφάγας, Etymol. Magn. p. 221, 50, kann da nicht speziell gedacht sein; σκώληκες auf Tieren Aristotel. hist. anim. II 16). Dass sich auf faulem Fleisch durch Urzeugung Würmer bilden können, war alter Volksglaube (vgl. Petron 57: *in molle carne vermes nascuntur*); in Wirklichkeit handelte es sich um das Aufbrechen von Geschwüren (ἐξανθεῖν) mit ῥεῦμα und φθορά, nach Plutarch cp. 36; daher *inmundus sudor*, bei Servius zu Georg. III 564. Man nimmt an, dass Fliegenmaden, die sich in solchen Fällen auf den Geschwüren entwickeln konnten, für Läuse gehalten worden sind; und zu dieser naiven Täuschung hat vielleicht ein blosser Silbenanklang den Anlass gegeben: φθείρ heisst die Laus, und διαφθείρεσθαι heisst das Verfaulen und Verwesen des menschlichen Körpers, nach Plato Rep. p. 614 B. Daher entstand der Wahn, dass die Insekten, die aus dem διαφθείρεσθαι der σάρξ hervorzugehen schienen, φθεῖρες sein müssten; jedenfalls stellt Plutarch beide Wörter nicht zufällig eng zusammen, wenn er a. a. O. von Sullas letzter Krankheit, νόσος, schreibt: ὑφ' ἧς καὶ τὴν σάρκα διαφθαρεῖσαν εἰς φθεῖρας μετέβαλε πᾶσαν.

Marburg a. L. Th. Birt.

MISZELLEN

Ein Dichter 'Pius'? (Zu Anth. Pal. XI 333)

Am Aussenrande des Ep. XI 333 steht von der Hand des Schreibers B die akzentlose Form ΠΕΙΟΥ. Schon Salmasius hat sie als Dichterlemma angegeben und hat einen Dichternamen in ihr vermutet: ΠΙΟΥ. Freilich musste er von der Person des neuen Poeten gestehen: sed quis sit ille ΠΙΟΣ, nescio. Die Ausgabe von Bosch hat den Namen angenommen. Falsch ist die Notiz bei Dübner: cui subjectum est τοῦ αὐτοῦ (Callicteris); sie scheint aus Jacobs' grosser Ausgabe zu stammen, wo Band IX 350 steht: proxima linea τοῦ αὐτοῦ. Indessen findet sich in der Handschrift nichts dergleichen; selbst das folgende Ep. 334 ist als adespoton bezeichnet. Die Handschrift des Planudes bietet dagegen deutlichst Καλλικτῆρος und nicht, wie Dübner falsch nach Aldina und Salmasius (Καλλικήρου, so!) angibt, Καλικήρου. Die neuen Ausgaben folgen Planudes und geben das Ep. an Kallikter. Aber das rätselhafte Lemma bleibt als crux bestehen, deren Lösung im folgenden versucht werden soll.

Zwischen XI 332 und 333 stehen im Palatinus die wiederholten Epigramme 119 und 118 in dieser Folge (also: 332 Nicarchi, 119 Callicteris, 118 τοῦ αὐτοῦ, 333 ΠΕΙΟΥ, 334 adespoton). Ep. 332 ist im fünften Vers unvollständig überliefert, das Ende fehlt:

Οὐ πλεῖν, ἀλλ' ἀντλεῖν ἡμᾶς Εἴκανδρος ὁ πρωρεὺς
εἰς τὴν εἰκόσορον φαίνεται ἐμβιβάσας·
οὐκ ὀλίγον γὰρ ἔνεστιν ὕδωρ ἔσω, ἀλλ' ὁ Ποσειδῶν
ἐν ταύτῃ διαπλεῖν φαίνεται εἰς τὸ πέραν·
ναῦ![1] πρῶτον ναῦς ὤπται ὑδρωπική, ἀλλά γε . . .
μὴ σορὸν οὖσαν ἴδῃς τὴν πάλαι εἰκόσορον.

Der Sinn: 'Nicht zum Fahren, sondern zum Wasserschöpfen, das ist klar, hat uns der Steuermann Eikandros an Bord des Zwanzigruderers genommen. Ist doch nicht wenig Wasser drin; Poseidon, scheint es, setzt aufs andere Ufer damit

1) νῦν πρῶτον vielleicht richtig Jacobs.

über. Schiff! Zum erstenmal hat man ein wassersüchtiges Schiff erblickt. . . . Dass du ja nicht erlebst, wie die einstige Barke zum Sarge wird!' Jacobs hat die Lücke mit δείδω ausgefüllt ('non minus bonum foret ἀλλὰ δέδοικα'), und die Konjektur hat die Herausgeber befriedigt (so auch 'probante Huschkio et Chardone' Paralipomena 701). Aber die Pointe des Verses liegt nicht allein im Ausdruck des wassersüchtigen Schiffs, sie wird auch nicht durch Jacobs' Lückenbüsser wiedergewonnen.

Auf Grund einer Entdeckung, die mich das ursprüngliche Anordnungssystem der Vorlage unseres Codex wieder finden liess, kam ich ohne Schwierigkeit dazu, das rätselhafte 'Lemma' ΠΕΙΟΥ glatt in die Verslücke einzuschieben, und die Pointe war auch schon da: man muss lesen ἀλλά γ' Ἐπειοῦ. Epeios ist bekannt geworden als ewiger Wasserträger der Atriden, vgl. Athen. X 457, wo ihn Stesichoros bezeichnet als ὕδωρ ἀεὶ φορέοντα . . . βασιλεῦσιν (vgl. Realenzykl. Pauly-Wissowa V 2718). Seine Person passt hier ausgezeichnet: 'Zum erstenmal hat man ein wassersüchtiges Schiff gesehen, doch freilich (passt es nur) für Epeios'. . . Denn der könnte sich hier in seinem typischen Amte des Wasserschöpfers gut betätigen. Das Epigramm 333 ist somit in der Anthologie ohne Lemma gelassen, und der Dichter Pius gehört ins Gebiet der Konjektur.

Man hat sich über den Namen Eikandros aufgehalten, weil er ein einzeln dastehender Mannesname sei. Aber man muss ihn nach dem Sinn des Epigramms nur richtig verstehn: er ist nicht der 'Gleichmann', sondern der 'Leichtsinnige', der das Leben der Passagiere mit seinem löcherigen Schiff in Gefahr bringt. Kallikter spielt gern mit Worten, und ein Kalauer ist ihm nicht verächtlich: εἰκόσορος - σορός, εἰκόσορος - Εἴκανδρος.

Der Dichter hat übrigens in der Anthologie einmal, bei Ep. XI 5, den Beinamen ΜΑΝΤΙΣΙΟΣ; ein völlig ungeklärtes Wort. Die Buchstaben ΤΙ sind so geschrieben, dass sie hart an ein Η herankommen und durch diese Form den Gedanken an eine Verschreibung des Wortes aus ΜΑΝΗΣΙΟΣ nahelegen. Dann wäre Kallikter aus der kleinasiatischen Stadt Manesion.

Vielleicht lässt sich auch die Heimat eines anderen Epigrammatikers der Anthologie auf paläographischem Weg bestimmen. Das Ep. V 48 (ed. Stadtm.) hat noch keinen Verfasser, von dem sich etwas Festes sagen liesse. Der Schreiber A gibt am Rande das Lemma:

ΤΟΥ ΔΙΚΑΙ
ΟΥΓΑΛΛΟΥ

Damit konnte man wenig anfangen. Der Lemmatist leistete sich den schlechten Witz beizuschreiben: ἐπίγραμμα

ἀδικώτατον. Reiske vermutete Αἰλίου oder Διδίου Γάλλου, an Cornelius, den Freund Vergils, dachte Jacobs. Stadtmüller bezeichnete das Epitheton τοῦ δικαίου als 'perverse illatum'. Sollte nicht eher der Name des Dichters Gaituli(k)os dahinter stecken, der in der Anthologie so verschieden geschrieben wird: γαι τοῦ λικου A zu V 16, γαιτουλλίου J; γαιτουλικοῦ A γαιτούλλου J zu VI 190; γαιτουλίχου A zu VII 71, C zu VII 354, endlich B zu XI 409 γαι του λικιου. Wäre es nicht sehr leicht denkbar, dass die falsch verstandene und abgeschriebene Vorlage bot:

ΓΑΙ
ΤΟΥ ΛΙΚ
ΟΥΓΑΛΛΟΥ

Dann wäre der Name des Gaitulikos entweder Gaetulicus Gallus, oder man hat Gallus als Heimatsnamen zu verstehen wie Ἀντίπατρος Μακεδών u. a., so dass Gaetulicus ein Gallier gewesen wäre.

Karlsruhe. Karl Preisendanz.

Zu Nordens 'Agnostos Theos'.

Eine bedeutsame Reihe von Schlüssen gründet Norden auf die Interpretation von Philostratos vita Apollonii VI 3 p. 205 K. καὶ αὐτὸ δὲ τὸ διαβεβλῆσθαι πρὸς ὀντιναδὴ τῶν θεῶν, ὥσπερ πρὸς τὴν Ἀφροδίτην ὁ Ἱππόλυτος, οὐκ ἀξιῶ σωφροσύνης· σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν, καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται. Er übersetzt: 'Überhaupt erachte ich es nicht als Zeichen der Ehrbarkeit, gehässige Äusserungen gegen irgendwelchen Gott zu tun, wie Hippolytos gegen Aphrodite; ehrbarer ist es vielmehr, von allen Göttern fromm zu reden, zumal in Athen, wo sogar unbekannter Gottheiten Altäre errichtet worden sind' und zieht aus dieser Auffassung die weittragende Folgerung, die Worte seien in Athen gesprochen (S. 42 ff.).

Th. Birt hat das in dieser Zeitschrift (Bd. LXIX, 346 ff.) bestritten. Als Prädikat zu καὶ ταῦτα Ἀθήνησιν müsste ja σωφρονέστερά ἐστιν aus dem Voraufgehenden ergänzt werden, und damit würde gesagt sein: 'Das über sämtliche Götter Gutes reden ist in Athen mehr der Sophrosyne entsprechend'! In Athen? Jeder sieht: das ist absurd, weil der kategorische Ausspruch natürlich nicht nur für Athen gilt, sondern von allen Orten, wo Menschen leben. Also ist die Stelle sicher verderbt und zu verbessern: καὶ ταῦτα ⟨μάθοις ἄν⟩ Ἀθήνησιν oder ⟨εὕροις ἄν⟩ oder ähnlich.

In seiner 21. Homilie über den I Korintherbrief § 6 (t. X p. 182[e] Montfaucon) schilt Johannes Chrysostomos die Hart-

herzigkeit seiner Gemeindeglieder, welche an den flehentlichen Bitten der Armen und Unglücklichen ungerührt vorübergehen, aber willig den Beutel ziehen, wenn die Bettler das Mitleid mit allerlei Greueln zu erregen wissen. Als besonders scheussliche Unsitte erwähnt er, dass die Armen sich oft spitze Nägel in den Schädel treiben. Die Schuld daran schreibt der Prediger den Gebern zu, die solch blutigen Anreiz lieben und so die Elenden zur Selbstmisshandlung zwingen: καὶ γὰρ δριμυτέρας ὑπομένουσι τὰς ὀδύνας, ὅταν καὶ αὐτουργοὶ κελεύωνται γίνεσθαι τῶν πονηρῶν τούτων ἐπιταγμάτων, καὶ ταῦτα ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν ᾗ πρῶτον ἐχρημάτισαν Χριστιανοί, ἐν ᾗ πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτεροι γεγόνασιν usw. Das bedeutet: 'Und doppelt grimmig schmerzt es die Unglücklichen, da sie auf anderer Leute Geheiss selbst Hand an sich legen müssen, und das in Antiochia, wo zuerst die Christen ihren Namen erhielten, wo die barmherzigsten von allen Menschen ihren Ursprung haben' usw. Man hat bisher stets aus dieser Stelle geschlossen, dass die Homilie in Antiochia gehalten sei.

Der Fall ist ganz der gleiche. Auch hier wäre das Prädikat zu καὶ ταῦτα ἐν Ἀντιοχείᾳ aus dem Voraufgehenden zu ergänzen, nämlich δριμυτέρας ὑπομένουσι τὰς ὀδύνας, und damit würde gesagt sein, dass die Selbstverstümmelung auf fremden Befehl in Antiochia weher tue als an anderen Orten. Auch das ist absurd, und wer den Mut hat, mag den Text verbessern καὶ ταῦτα ⟨μάθοις ἄν⟩ ἐν Ἀντιοχείᾳ.

Mir scheint, dass die Stelle schlagend die Richtigkeit der Auffassung Nordens beweist. Beidemale ist das καὶ ταῦτα steigernd, aber es handelt sich nicht um eine logische, sondern um eine rhetorische Figur. Die in dem vorausgehenden Satz ausgesprochene allgemein giltige Lehre wird durch Hinweis auf die Eigenart des Ortes, an dem sich die Hörer befinden, besonders eindringlich verstärkt. Das Gesagte gilt im höchsten Masse für diesen Ort, da dessen Lokaltradition ja das Gleiche predigt. So verstanden ist es allerdings in Athen ganz besonders der σωφροσύνη entsprechend, die Götter zu ehren, und schmerzt in Antiochia erbarmungslose Grausamkeit doppelt. Dann ist aber auch der Schluss auf Athen und Antiochia als Ort der Rede bündig.

---

carmen = Taufsymbol.

In den Geschichtlichen Studien für Albert Hauck (1916) S. 34 ff. habe ich aus dem Zusammenhang nachzuweisen versucht, dass wir in dem von Plinius epist. X 96 genannten *carmen*, welches die Christen in der Morgenversammlung *Christo quasi deo dicunt secum invicem* das in Frage und Antwort gefasste Taufbekenntnis zu verstehen haben. Plinius

berichtet augenscheinlich über die Antwort der verhörten Christen auf die Frage des Untersuchungsrichters nach den bei ihnen gebräuchlichen Zauberformeln, den *mala carmina*. Inzwischen ist mir in den legendären, in der vorliegenden Form etwa dem V. Jahrhundert angehörenden Acta S. Marcelli papae § 4 (Acta Sanct. Jan. II p. 6) eine Szene begegnet, welche einen vortrefflichen Kommentar zu Plinius liefert. Der Diakon Sisinnius wird zum Verhör vor den Kaiser Maximianus geführt, nach seinem Namen gefragt und dann geht es weiter: *Maximianus Augustus dixit: Quae carmina sunt in vobis? Respondit Sisinnius diaconus dicens: Si cognosceres quae sunt carmina fidelium, scires utique creatorem tuum. Respondit Maximianus dicens: Et quis est creator nisi invictus Hercules?* Wonach dann die Aufforderung zum Opfer für Hercules erfolgt.

Es ist der gleiche Gang der Unterredung geschildert, den wir für Plinius erschlossen haben: der Richter fragt nach *mala carmina*, der Christ verweist auf das Taufbekenntnis als das *carmen* der Gläubigen. Es mag dazu noch bemerkt werden, was schon im Thesaurus zu lesen ist, dass Faustus von Reji an zwei Stellen das Taufsymbol als *carmen* bezeichnet: de spir. sancto I 1 p. 102, 8 *fidem . . apostolica sollicitudo . . in symboli salutare carmen mira brevitate collegit* und in einer Predigt bei Caspari Kirchenhist. Anecdota p. 317, 3 *ut ad parandum et tenendum coelestis sapientiae vitale carmen et salubritas invitaret et brevitas.*

Jena. Hans Lietzmann.

Epigraphische Kleinigkeiten

1. In dem Versteigerungskatalog der Sammlung Bourguignon (Catalogue d'antiquités Grecques et Romaines provenants de Naples. 18 Mars 1901. Paris) ist S. 10 Nr. 30 ein grosser sog. Stamnos beschrieben und Taf. 3 von beiden Seiten, allerdings klein, abgebildet. Die Darstellung, Peleus und Thetis zwischen fliehenden Nereiden, Nereus zu Wagen, geht uns hier nichts an; J. D. Beazley (Annual of the British School at Athens XVIII S. 226, 15) hat sie stilistisch zu dem Kopenhagener Stamnos mit dem Namen des Eucharides (W. Klein, Lieblingsinschriften S. 128) gestellt. Unter den Henkeln befinden sich nun, nach der Beschreibung, zwei Stelen und darauf ein Ephebenname ΕΙϟVΛΕ(ϟ) und ΚΑΛΟϟ. In der Revue arch. 1901, I S. 436 ist dieser neue Ephebenname gleich registriert und Εἰσύλης gelesen worden. Es sollte eigentlich nicht nötig sein, gegen diese Bereicherung des attischen Onomastikons zu protestieren, die an jene schönen Zeiten erinnert, in denen man noch vom Vasenmaler Brylos reden durfte. Natürlich

steht auf den Stufen der beiden Altäre — denn das sind sie, und nicht Stelen — Καλὸς εἶ σύ γε.

2. In Furtwängler-Reichholds Griech. Vasenmalerei hat F. Hauser Taf. 125 das reizvolle Bild einer Berliner Vase (Furtwängler Nr. 2589) neu veröffentlicht und sorgfältig erläutert. Wir sehen darauf einen geschmückten Silen, der ein Mädchen schaukelt; die Schaukel ist aus einem niedrigen in Stricken aufgehängten Schemel gebildet; der Silen steht hinter der Schaukel und hat ihr mit ausgestreckten Armen offenbar grade wieder einen Schwung nach vorne gegeben. Über dem Silen steht eine Inschrift, die E. Hiller[1] als Anrede an das Mädchen εἶ ἁδεῖα gedeutet hat. Dabei ist weniger der dorische Dialekt störend (vgl. P. Kretschmer, Griech. Vaseninschriften S. 77) als die fehlende Aspiration und vor allem der Umstand, dass der als Δ angesehene Buchstabe nach Furtwänglers Feststellung und Reichholds Zeichnung die Form O hat. Hauser S. 30 schlug deshalb εἶ ϝA[ν]θεια vor und knüpfte weitere Folgerungen daran, aber nach R. Zahns freundlicher Prüfung darf ich behaupten, dass kein Buchstabe verloren gegangen ist. Die Lesung, die sich aus dieser Feststellung ergiebt, ist einfach und hat auch Hausers mündliche Zustimmung gefunden. Das EIAOEIA ist zu lesen εἶα ὦ εἶα, und zur Erklärung können wir auf die Lexikographen verweisen, oder anschaulicher auf Aristophanes Frieden V. 459 ff., wo der Chor unter diesem Rufe die Göttin am Stricke aus der Tiefe hervorwindet. Zurufe solcher Art sind ja auf Vasen auch sonst nachweisbar, vgl. P. Kretschmer, Vaseninschriften S. 85. 91.

3. Im Aphaiaheiligtum in Aegina ist eine Anzahl Scherben 'naukratitischer' Fabrik gefunden worden. H. Thiersch, der sie besprochen hat[2], hob mit Recht die Seltenheit der Vasen dieser Fabrik auf griechischem Boden hervor (vgl. B. Gräf, Vasen von der Akropolis Nr. 450—455). Um so auffälliger ist es, dass in Aegina eine ganze Reihe solcher Scherben mit aufgemalten, also zum Zwecke der Weihung gleich bei der Herstellung der Gefässe angebrachten Inschriften gefunden wurden. Diese Tatsache verdient um so mehr Beachtung, als gerade das Vorkommen der sicher für Naukratis bestimmten, zugleich mit der ganzen Dekoration der Gefässe gebrannten Weihinschriften als wichtigster Beweis der Entstehung dieser Gefässe in Naukratis gilt[3]. Aber was für Naukratis ins Feld geführt wird, könnte

---

[1] H. Heydemann, Satyr- und Bakchennamen S. 23, vgl. Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen S. 97, x.

[2] A. Furtwängler, Aegina; Das Heiligtum der Aphaia S. 455 f., die Scherben mit Inschriften Nr. 240 und 245.

[3] E. Gardner, J. H. S VIII, 1887, S. 119. Naukratis II S. 39. 65, 768. H. Prinz, Funde aus Naukratis S. 91. R. M. Burrows und P. N. Ure, J. H. S. XXIX, 1909, S. 333.

mit gleichem Recht für Aegina angeführt werden, und beide Schlussfolgerungen können nebeneinander nicht bestehen. Eigentlich heben sie sich überhaupt gegenseitig auf. Jedenfalls verlangt der Tatbestand eine etwas kritischere Beleuchtung, als ihm bisher zu Teil geworden.

Nun fällt bei den äginetischen Scherben, die alle von gleichartigen Gefässen, zweihenkeligen Tassen, stammen, die Wiederkehr gleicher Buchstabenfolgen auf, vor allem des mehrfach erhaltenen . . οφαν . . : es drängt sich die Vermutung auf, dass uns Bruchstücke von mehreren gleichlautenden Exemplaren erhalten seien, und in der Tat ordnen sich die erhaltenen Reste leicht in dieser Weise (die Nummern nach Thiersch S. 456, 245):

(7) μον
(11) μον
(2) ος ⋮ καὶ Δ
(12) καὶ Ἀριστο
(8) ιστο
(3) οφαν
(5) οφαν
(4) φαν
(6) φαν
(9) ς ⋮ ἀνε
(10) νεθε
(13) εθηκ
(14) αν (darnach frei)
(1) ν (darnach frei)

Das ergänzt sich leicht zu Παράμονος καὶ Ἀριστοφάνης ἀνέθηκαν. Aber diese alles so glatt lösende Annahme, die beiden Männer hätten 14 oder auch mehr Tassen mit der Weihinschrift in ihrer heimischen Fabrik machen lassen und nach Aegina mitgenommen, stösst doch noch auf einige kleine Bedenken. In 2 steht nicht ος ⋮ καὶ Ἀ, sondern, wie auch die Tafel zeigt, ος ⋮ καὶ Δ. Hier müssten wir also einen Schreibfehler annehmen, wie er allerdings bei dem Wechsel zwischen ΑΛΔΑ nicht auffällig wäre. Wem das aber bedenklich erscheint, der muss 2 aussondern und zu einem zweiten Text, . . ος καὶ Δ . . [ἀνέθηκαν] ergänzen. Weiterhin ist zu beachten, dass 10 die Verbalform mit ε, 13 mit η schreibt, so dass sich auch hier eine Mehrheit von Texten zu zeigen scheint. Aber die Zahl dieser Texte ist offenbar auch bei der vorsichtigsten Annahme sehr klein: zwei, höchstens drei Weihungen, allerdings in mehreren Exemplaren ausgeführt, können es sein. Und das ist für die Beurteilung dieser fertig importierten Weihungen doch nicht ganz ohne Bedeutung.

München. Paul Wolters.

Zu einer byzantinischen Inschrift aus Panion vom Jahre 882

A. Papadopoulos Kerameus hat 1886 eine Anzahl interessanter inschriftlicher Denkmäler aus dem thrakischen Städtchen Panion veröffentlicht[1]. Ein grosser Teil derselben stammt aus der byzantinischen Zeit, einige, die das Datum 861/2(?), 882, 965, 1092 tragen, sind besonders für die Geschichte des griechischen Alphabets bei den Byzantinern von Wichtigkeit. Die aus dem Jahre 882 stammende Inschrift ist auch sonst noch sehr beachtenswert. Sie ist von A. P. Kerameus, der auch ein Faksimile gegeben hat, folgendermassen gelesen worden:

† Ει μεν ω ανδρες μη δα-
κρυον προς συντρημων καρδη-
ας εκαλη καιρος και λυπης οδης
τα της ψυχης κατερυχεν εσθι-
τιρηα ταχα δηα ληας οδου και κατε
ρουν ο λογος περομενος καιπερ τη
μωναδηα προηλλετο μαλλον η τυς
εν αστη θορυβυς της δε ουτος ον περ
ης μεσον αγαγην υμην ο λογος προη-
γαγεν πλεξον ερχωμε ουτος ο εν ο-
σια τη μνημη πηρ ημον ος και εν τη
εσχατη αυτου ημερα τον αγγελη-
κον μετιληφεν βιον δουλευσας
δε τυς αγιωτατοις ναυς του [θ]ῡ-
ος δι θω φιλω προς κν εξεδη-
[μη]σεν. μηνη αυγουστ(ω) γ ινδ. ει
[ετ]ους
ςτϕ[2]

Das heisst: Εἰ μέν, ὦ ἄνδρες, μὴ δα|κρύων πρὸς συντριμμὸν καρδί|ας ἐκάλει καιρὸς καὶ λύπης ὠδὶς | τὰ τῆς ψυχῆς κατέ[τ]ρυχεν αἰσθη|τήρια, τάχα διὰ λείας ὁδοῦ καὶ κατ[[ὰ]] | ροῦν ὁ λόγος [[φ]]ερόμενος, καίπερ τῇ | μοναδίᾳ προείλετο μᾶλλον ἢ τοῖς | ἐν ἄστει θορύβοις. Τίς δὲ οὗτος, ὅνπερ | εἰς μέσον ἀγαγεῖν ὑμῖν ὁ λόγος προή|γαγεν, ⟨π⟩λέξων ἔρχομαι. Οὗτος ὁ ἐν ὁ|σίᾳ τῇ μνήμῃ π(ατ)ὴρ ἡμῶν, ὃς καὶ ἐν τῇ | ἐσχάτῃ αὐτοῦ ἡμέρᾳ τὸν ἀγγελι|κὸν μετείληφεν βίον, δουλεύσας | δὲ τοῖς ἁγιωτάτοις ναοῖς τοῦ θ(εο)ῦ | ὡς δὴ θ(ε)ῷ φίλο(ν), πρὸς Κ(ύριο)ν ἐξεδή|[μη]σεν μηνὶ αὐγούστ(ῳ) γ′ ἰνδ. ει′ [=ιέ] | ἔτους ςτϕ′ [882].

Es ist sehr auffallend, dass der Verfasser der vorliegenden Inschrift teilweise nur den Wortlaut des Anfangs der von

[1] A. Papadopoulos Kerameus, Ἀρχαιότητες καὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Θράκης συλλεγεῖσαι κατὰ τὸ ἔτος 1885. προσετέθησαν καί τινες ἐπιγραφαὶ τῆς Μακεδονίας im Beihefte Ἀρχαιολογικὴ Ἐπιτροπὴ des XVII. Bandes des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel (Konstantinopel 1886) S. 94 f., Nr. 28—30.

[2] Ebenda S. 94, Nr. 28.

Ignatios verfassten Lebensbeschreibung des Patriarchen Nikephoros von Konstantinopel († 829) wiedergibt, wie aus nachstehenden Parallelen ersichtlich ist:

Inschrift	Ignatios
Εἰ μέν, ὦ ἄνδρες, μὴ δακρύων πρὸς συντριμμὸν καρδίας ἐκάλει καιρὸς καὶ λύπης ὠδὶς τὰ τῆς ψυχῆς κατέτρυχεν αἰσθητήρια, τάχα διὰ λείας ὁδοῦ καὶ κατὰ ῥοῦν ὁ λόγος φερόμενος, καίπερ τῇ μοναδίᾳ προείλετο μᾶλλον ἢ τοῖς ἐν ἄστει θορύβοις.	Εἰ μέν, ὦ ἄνδρες, μὴ δακρύων πρὸς συντριμμὸν καρδίας ἐκάλει καιρὸς καὶ λύπης ὠδὶς τὰ τῆς ψυχῆς κατέτρυχεν αἰσθητήρια, τάχα διὰ λείας ὁδοῦ καὶ κατὰ ῥοῦν ὁ λόγος φερόμενος τὸ ἑαυτοῦ, καὶ εἰ κατόπιν τοῦ προκειμένου, ὅση δύναμις ἀπεπλήρωσε πρόθυμον. νυνὶ δὲ ὑπὸ τοιούτοις ἀπαραίτητα τυραννούμενος πάθεσιν, οἷα ναρκήσας εἰς εὐφημίαν τὴν γλῶτταν καθεῖναι, τὴν μονῳδίαν προείλετο καὶ πρὸς τὴν τῶν ἐπαίνων[1] . . .

Vielleicht sind auch die Worte τίς δὲ οὗτος, ὅνπερ εἰς μέσον ἀγαγεῖν ὑμῖν ὁ λόγος προήγαγεν, λέξων ἔρχομαι einem kirchlichen Synaxarium entnommen. So liest man zB. in der von Ignatios verfassten Lebensbeschreibung des Patriarchen Tarasios τίς δὲ ἡ κατηγορία, λέξων ἔρχομαι[2] und in der Vita des Nikephoros πηνίκα δὲ καὶ πῶς, λέξων ἔρχομαι[3], ähnlich in einer mittelgriechischen Erzählung über das in Asgorion befindliche Madonnenbild und ihre Wundertaten, die unter dem Namen des Manuel Korinthios, des grossen Rhetors der grossen Kirche, auf uns gekommen ist: ὁ λόγος δηλώσων ἔρχεται[4].

Es ist meines Erachtens ganz ausgeschlossen, dass der Verfasser der Lebensbeschreibung des Nikephoros und der Urheber der Inschrift aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, vielmehr als sicher anzusehen, dass der Anfang der Inschrift der Lebensbeschreibung entnommen ist. Dass sie sich grosser Verbreitung, ja, man möchte sagen Popularität, erfreut hat, beweist ihre Benutzung bei verschiedenen byzantinischen Schriftstellern wie dem Chronisten Georgios Monachos[5],

---

[1] Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica. Ed. C. de Boor. Accedit Ignatii Diaconi Vita Nicephori. Leipzig 1880, S. 139, 7—14. (Vgl. Migne, Patrologia Graeca. Bd. C, S. 41).

[2] Ausgabe von Heikel, Ignatii Diaconi Vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani = Acta societatis scientiarum Fennicae Tom. XVII, Helsingforsiae 1891, S. 396, 13.

[3] S. 157, 22 de Boor.

[4] Sp. P. Lambros, Neos Hellenomnemon Bd. VI (1909) S. 416, 13 f. [ebenso z. B. L. Deubner, Kosmas und Damian, Wunder 39, 5 δηλώσων ὁ λόγος ἥκει].

[5] Ferd. Hirsch, Byzantinische Studien. Leipzig 1876, S. 19 f., 23 f. — Vgl. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur. München 1897, S. 352.

der aller Wahrscheinlichkeit nach seine Chronik zur Zeit des Kaisers Michael III. (842—867) geschrieben hat[1], bei Josef Genesios[2], dessen literarische Tätigkeit in die Jahre 945—959 zu datieren ist[3], und in dem von einem Unbekannten zwischen 829—857, wie anzunehmen ist, verfassten Auszuge aus dem Onomatologos des Hesychios[4]. Den schlagendsten Beweis dafür liefert nun unsere Inschrift.

Der Name dessen, dem die Grabschrift gilt, wird nicht genannt, wenn nicht etwa Z. 15 ὡς δὴ θεῷ φίλος zu lesen und damit der Name Theophilos angedeutet sein sollte. Er war geistlichen Standes (ἐν ὁσίᾳ τῇ μνήμῃ πατήρ, Z. 10—11) und wurde am letzten Tage seines Lebens Mönch (Z. 11—13); dies war bei den Byzantinern keine Seltenheit, ich erinnere zB. an den Patriarchen von Nikaia-Konstantinopel Germanos II. (1222—1240), der einige Stunden vor seinem Tode das Mönchsgewand anzog und zum Georgios umgenannt wurde[5], und an den gelehrten Kaiser Theodoros II. Laskaris (1255—58), der ebenfalls kurz vor seinem Ende, nachdem er Absolution seiner Sünden erhalten hatte, Mönch wurde[6].

Von sprachlichen und orthographischen Eigentümlichkeiten, welche unsere Inschrift aufweist, sind folgende hervorzuheben:

1. Z. 7, 8, 13 wird der Diphthong οι durch υ ersetzt. Eine solche Schreibung (auch οι statt υ) geht schon ins zweite Jahrhundert v. Chr. zurück[7] und reicht bis zur Komnenenzeit; so zB. weisen byzantinische Bleibullen, aus dem VIII.—XII. Jahrhundert stammend, die Lesarten Δ[Ι]ΥΚΗΤΙ oder ΔΗΥΚΙΤΗ = διοικητῇ auf[8]. Andere byzantinische Bleibullen[9] aus derselben Zeit bieten die Lesart ΔΙ8ΚΗΤΗ, ΔΗ8ΚΗΤΗ usw. =

---

[1] K. Krumbacher aaO. S. 354.

[2] F. Hirsch aaO. S. 128, 172, 195. — K. Krumbacher aaO. S. 265, 312.

[3] K. Krumbacher aaO. S. 265.

[4] Ebenda S. 324.

[5] Nikephoros Kallistos Xanthopoulos bei Migne, Patrologia Graeca Bd. CXLVII S. 465.

[6] Georgios Akropolites Bd. I S. 153 Heisenberg; Synopsis Chronica bei K. N. Sathas, Bibliotheca Graeca medii aevi Bd. VII (Paris-Venedig 1894) S. 534. — Nikephoros Gregoras Bd. I S. 61 (Bonner Ausgabe); Georgios Phrantzes S. 12.

[7] Vgl. Ed. Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Leipzig 1906, S. 110—111; St. Koumanudis, Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς. Athen 1883, S. 231; Theod. Papadometzakopoulos, Βάσανος τῶν περὶ τῆς Ἑλληνικῆς προφορᾶς ἐρασμικῶν ἀποδείξεων Athen 1889, S. 169.

[8] G. Schlumberger, Sigillographie de l'Empire byzantin. Paris 1884, S. 498 f, Nr. 15, 16, 19. — Vgl. Mordtman im Beihefte des XI. Bd. (1876—77) der Zeitschrift des Hellenikos Philologikos Syllogos zu Konstantinopel, S. XXIX f.

[9] G. Schlumberger aaO. S. 496—99.

διυκητῇ, was für die damalige Aussprache des υ = οι schlagend ist.

2. Das in den griechischen Lexika fehlende, von μονάς abgeleitete Wort μοναδία scheint in Z. 7 in dem Sinne von Einsamkeit gebraucht zu sein, da es τοῖς ἐν ἄστει θορύβοις gegenübergestellt wird. Es ist aber zu beachten, dass im parallelen Texte der von Ignatios verfassten Lebensbeschreibung des Patriarchen Nikephoros μονῳδία steht, was der Urheber der Inschrift missverstanden zu haben scheint.

3. Für die Schreibung der Zahlenbuchstaben ει' statt ιε' Z. 16 sind epigraphische und urkundliche Beispiele, wonach die Stellung der Zahlenbuchstaben, die Hunderter, Zehner usw. bedeuten, vertauscht wird, von V. Gardthausen[1] und von mir[2] gesammelt. Ich gedenke auf dieses paläographische Thema nächstens eingehender zurückzukommen.

Athen-Berlin. Νῖκος Α. Βέης.

Lückenbüsser

23. In dem grossen Bruchstücke aus dem 2. Buche von Aristoxenos Ῥυθμικὰ στοιχεῖα bieten die Ausgaben S. 276 Mor.: καλῶς δ' εἰπεῖν τοιοῦτον νοητέον τὸ ῥυθμιζόμενον, οἷον δύνασθαι μετατίθεσθαι εἰς χρόνων μεγέθη παντοδαπὰ καὶ εἰς ξυνθέσεις παντοδαπάς. Aber καλῶς verdankt seinen Ursprung nur einer Schlimmbesserung im cod. Marcianus; überliefert ist καλοῦ, ein durchsichtiger Schreibfehler für das durch den Zusammenhang geforderte καθόλου. Dies der wissenschaftlichen Prosa seit Aristoteles geläufige (ὡς) καθόλου εἰπεῖν (es findet sich zB. Anaximenes rhet. S. 13, 6. 23, 9. 65, 12 Hammer, Erasistratos bei Galen de plac. H. et Pl. S. 603 K 600 M., Philodem rhet. I S. 328 S., Dionys v. Hal. de Din. S. 307, 7 Rad., Plutarch de def. or. S. 397 c, de mus. 1143 f, Galen scr. min. III S. 109, 24, Ps.-Archytas Stob. fl. IV S. 208, 25 M. Photios bibl. S. 172 a 19) wird von Aristoxenos selbst wiederholt in den Harmonika (S. 10, 23. 50, 3. 70, 26 Marq.) gebraucht.

Bonn. A. Brinkmann.

---

[1] Griechische Paläographie Bd. II[2]. Leipzig 1913, S. 375 f.

[2] Νέα Σιών (Zeitschrift von Jerusalem) Jahrgang IV, Bd. V (1907) S. 246 ff.; Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople Bd. XIV (1909) S. 162; Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημηρίς 1911, S. 100 f. Nr. 14.

Verantwortlicher Redakteur: Karl Reinhardt in Bonn
(7. August 1916).

JUSTUS VON TIBERIAS[1]

Der grosse jüdische Krieg, der mit der Zerstörung Jerusalems endete, gehört bekanntlich zu den wichtigsten weltgeschichtlichen Vorgängen, obwohl das Kriegsereignis selbst an Bedeutung hinter vielen anderen zurücktreten muss. Dieser Krieg hat nicht nur den jüdischen Nationalstaat für immer beendigt, sondern er hat auch das Christentum definitiv von dem Judentum losgelöst und den vollen Sieg des Heidenchristentums über das Judenchristentum zur Folge gehabt. Für das jüdische Volk als solches aber ist es nicht dieses ungeheure nationale Unglück gewesen, wodurch seine spätere Entwickelung bestimmt worden ist. Die jüdische Kultur hätte ihren bisherigen Gang, obwohl gestört und zeitweise unterbrochen, ruhig weiter gehen können. Die Griechen sind dasselbe Volk geblieben, wie vorher, mit derselben mächtigen Einwirkung auf die Welt, auch nachdem ihre politische Selbständigkeit vernichtet war. Sie haben sich auch, gerade wie die Juden, bis zum heutigen Tage als ein einheitliches Volk, sogar mit ihrer alten Sprache, erhalten. Ebenso sehen wir andere Völker fortleben ohne Bruch mit ihrer Vergangenheit, trotzdem sie, wie die Armenier, seit Jahrhunderten ohne staatliche Organisation sind und zum guten Teil in der Zerstreuung leben. Der völlige Untergang des alten Judentums ist vielmehr ohne Zweifel durch den grossen Aufstand unter der Regierung des Hadrian herbeigeführt worden, der sich an den

[1] Dieser Aufsatz ist die Um- und Überarbeitung eines Vortrags, den ich vor einigen Jahren im Verein für jüdische Geschichte und Literatur zu Königsberg gehalten habe. Ich habe die seitdem erwachsene Literatur nur teilweise verfolgen können. Sollte irgend ein Punkt vorweg genommen sein, so würde ich mich der Übereinstimmung freuen; ich glaube indessen in der Hauptsache auf alle Fälle einiges Neue zu bieten. [Vgl. H. Luther, Josephus und Justus von Tiberias. Diss. Halle 1910.]

Namen des Bar Kosiba knüpft. Durch ihn wurde das Judentum in Palästina fast ausgerottet und das alte Jerusalem in eine heidnische Stadt Aelia verwandelt, so dass sogar der Name auf Jahrhunderte verschwand. Es will mir freilich scheinen, als ob auch dieses Ereignis allein zur Erklärung des Phänomens nicht genüge. Man wird die furchtbaren Schläge mit berücksichtigen müssen, welche die reiche und zahlreiche jüdische Diaspora in den letzten Jahren des Trajanus erfahren hatte. Damals war es zu einem förmlichen Kriege zwischen Juden und Griechen in Ägypten, Kyrene und Kypros gekommen, und hatten sich die Juden in Mesopotamien gegen den in das Partherreich vorgedrungenen Kaiser empört. Alle diese Aufstände waren auf das blutigste und grausamste niedergeschlagen worden, ungezählte Massen von Juden waren umgekommen, wenn man auch die überlieferten Zahlen für übertrieben halten muss. Damit war ein wesentlicher Teil der Bedeutung der jüdischen Diaspora für die Welt vernichtet und das unter Hadrian in seinem Stammsitz gänzlich zu Boden geworfene Judentum entbehrte jener Anlehnung an die Kultur der übrigen Völker, welcher es bis dahin so viel zu verdanken gehabt hatte. Es ist ein beliebter Gegenstand für jüdische Historiker, wie sich dann das Judentum wieder gesammelt und zugleich in sich abgeschlossen hat, wie es ganz neue Bahnen einschlägt, denen es seitdem die Jahrhunderte hindurch gefolgt ist. Einen furchtbaren Verlust aber hatte es auf alle Fälle zu verzeichnen. Es war ausgeschlossen von dem Fortschritt der Welt, indem es den Zusammenhang mit dieser aufgab. Wie entsetzlich der Rückschritt in der Kultur war, den jene Katastrophen im Gefolge hatten, zeigt vielleicht am deutlichsten eine nähere Betrachtung des Seder ʿOlam rabba, der ältesten auf uns gekommenen hebräischen Profanschrift. Das Buch hat in hohem Ansehen gestanden, es wird im Talmud zitiert und im Talqut stark benutzt; nach ihm ist, wie ich früher nachgewiesen habe [1], die jüdische Weltära berechnet und es bildet indirekt eine der Grundlagen der byzantinischen Zeitrechnung. Aber der Verfasser dieses chronologisch-historischen Werkes ist mit der Weltgeschichte, soweit sie sich nicht in den biblischen Büchern wiederspiegelt, so gut wie unbekannt und selbst die Geschichte seines eigenen Volkes seit dem Aufkommen des

[1] Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft. N. F. II S. 185ff.

Herodes kennt er nur sehr mangelhaft. Welch ein Unterschied, wenn wir daneben die Fülle des profanen Stoffes halten, über die Josephus, wenn auch nicht immer aus erster Hand, in seinen Altertümern verfügt! In der Tat ist die ganze jüdisch-hellenistische Geschichtschreibung, die seit Demetrios und Eupolemos so manchen bedeutenden Namen zählte, für das spätere Judentum vollkommen verschollen. Selbst was sich von Berichten über die Kriege unter Vespasian und Hadrian in der griechischen Tradition findet, ist mit geringen Ausnahmen historisch so wenig zu verwerten, wie etwa die Berichte des Mönchs von St. Gallen über Karl den Grossen. Es wäre dringend zu wünschen, dass Alexander Marx, der über das gesamte Material verfügt und eine bei jüdischen Gelehrten nicht gerade häufige kritische Schulung besitzt, endlich dazu komme, die in seiner Königsberger Doktordissertation, Seder 'Olam rabba (Kap. 1—10) herausgegeben, übersetzt und erklärt (Berlin 1913), begonnene Arbeit zu Ende zu führen. Josephus ist völlig vergessen, obwohl er seine Geschichte des Jüdischen Krieges auch aramäisch geschrieben hatte. Diese ganze Literatur wäre für uns verloren, wenn sich ihrer nicht die Christen angenommen hätten. Das hat nun freilich bei Josephus den Nachteil gehabt, dass seine Werke an manchen Stellen durch fromme Interpolationen entstellt worden sind, so dass wir zB. heute nicht mit Bestimmtheit sagen können, wie er den Stifter der christlichen Religion aufgefasst hat, oder ob er es gar, was auch sehr gut möglich ist, vorgezogen hat, einfach über ihn zu schweigen. Dass die Stelle A. J. XVIII § 63 f. gefälscht sei, ist seit so langer Zeit unwiderleglich bewiesen, dass man sich wundern darf, wie jemand neuerdings das Gegenteil hat behaupten können, und auch von einer blossen Interpolation des Textes, die einige berühmte Historiker vermutet haben, kann nicht die Rede sein. Die Sache ist ja jetzt durch die Auseinandersetzungen von Norden, Neue Jahrbücher 1913 I S. 634 ff., hoffentlich auch für die Theologen auf alle Zeit abgetan. Nun könnte man freilich sagen, diese Vernachlässigung des Josephus, der erst im 9. Jahrhundert einen hebräischen Übersetzer gefunden hat, erkläre sich zur Genüge daraus, dass er ein Verräter seines Volkes war, dessen nicht gedacht werden sollte. Dass aber auch die Geschichtswerke seines Gegners Justus von Tiberias untergegangen sind, ohne in der jüdischen Literatur

auch nur die geringste Spur zurückzulassen, das ist eines der deutlichsten Zeichen für den völligen Bruch mit der Vergangenheit der Nation, den das talmudische Judentum vollzogen hat. Je tendenziöser aber die Darstellung des Josephus, insbesondere im jüdischen Krieg, ist, je zahlreicher die Retizenzen, Vertuschungen, Retouchierungen sind, die sich darin nachweisen oder vermuten lassen, um so mehr ist Justus der Beachtung würdig, der über dieselben Dinge vom nationalen Standpunkte aus und als völlig unabhängiger Mann geschrieben hat.

Eine Untersuchung über Justus von Tiberias geht zweckmässigerweise von dem leider sehr kurzen Artikel des Photios im codex 33 der Bibliothek aus, der folgendermassen lautet: Ἀνεγνώσθη Ἰούστου Τιβεριέως χρονικόν, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν. οὗτος ἀπὸ πόλεως τῆς ἐν Γαλιλαίᾳ Τιβεριάδος ὡρμᾶτο. ἄρχεται δὲ τῆς ἱστορίας ἀπὸ Μωϋσέως, καταλήγει δὲ ἕως τελευτῆς Ἀγρίππα τοῦ ἑβδόμου μὲν τῶν ἀπὸ τῆς οἰκίας Ἡρώδου, ὑστάτου δὲ ἐν τοῖς Ἰουδαίων βασιλεῦσιν, ὃς παρέλαβε μὲν τὴν ἀρχὴν ἐπὶ Κλαυδίου, ηὐξήθη δὲ ἐπὶ Νέρωνος καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ, τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ, οὗ καὶ ἡ ἱστορία κατέληξεν. ἔστι δὲ τὴν φράσιν συντομώτατός τε καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἀναγκαιοτάτων παρατρέχων. ὡς δὲ τὰ Ἰουδαίων νοσῶν, Ἰουδαῖος καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τὸ γένος, τῆς Χριστοῦ παρουσίας καὶ τῶν περὶ αὐτὸν τελεσθέντων καὶ τῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ τερατουργηθέντων οὐδενὸς ὅλως μνήμην ἐποιήσατο.

Der Rest der Stelle ist für uns ohne Bedeutung, da er lediglich aus der Autobiographie des Josephus stammt.

Die Chronik des Justus, das einzige seiner Werke, welches Photios kennt, war also nach dessen eigener Angabe keine blosse Chronik der jüdischen Könige, da sie mit Moses begann[1]; sie muss vielmehr die ganze jüdische Geschichte umfasst haben, wenn sie auch die Zeit vor der Königsherrschaft nur kurz behandelte. Photios sagt uns nun weiter, die ganze Darstellung sei kurz gewesen, und sehr vieles vom wichtigsten sei nur flüchtig berührt worden. Worauf sich dieser Vorwurf bezieht, lehrt das folgende, Justus habe als Jude von der Erscheinung Christi, von seinen Taten und Wundern vollständig geschwiegen. Damit stimmt nun vortrefflich jenes Fragment des Philostorgios bei Suidas s. v. Φλέγων: τούτου τοῦ Φλέγοντος, ὥς φησι

[1] Vgl. Gutschmid, Kleine Schriften II S. 201 ff.

Φιλοστόργιος, ὅσον τὰ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους συμπεσόντα διὰ πλείονος ἐπεξελθεῖν τοῦ πλάτους, Φλέγοντος καὶ Δίωνος βραχέως ἐπιμνησθέντων καὶ παρενθήκην αὐτὰ τοῦ οἰκείου λόγου ποιησαμένων. ἐπεὶ τῶν γε εἰς εὐσέβειαν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἑλκόντων οὐδ' ὁτιοῦν οὐδ' οὗτος δείκνυται πεφροντικώς, ὅνπερ οὐδ' ἐκεῖνοι τρόπον. τοὐναντίον μὲν οὖν ὁ Ἰώσηπος καὶ δεδοικότι ἔοικε καὶ ευλαβουμένῳ, ὡς μὴ προσκρούσειεν Ἕλλησι. Hier hat bekanntlich schon Valesius vorgeschlagen, für das korrupte ὅσον den Namen des Justus einzusetzen, und die Neueren haben ihm sämtlich zugestimmt[1]. Es hätte danach Justus lediglich eine politische Geschichte der Juden geschrieben und sich enthalten, wie Josephos ihre von denen der übrigen Völker so abweichenden Religionsanschauungen und Gebräuche darzulegen und zu rechtfertigen. Und wenn er nicht weiter über die Religion der Juden handeln wollte, hatte Justus allen Grund, von der ältesten Geschichte seines Volkes wenigstens kurz zu handeln, wenn man bedenkt, welche Fabeln darüber in Umlauf waren, denen selbst Tacitus, der doch kritisch sein wollte, vielfach gefolgt ist. Der Tadel des Photios würde sich also auch darauf beziehen, und vom Standpunkt des Patriarchen aus war er berechtigt. Aber was heisst ἐν τοῖς στέμμασιν? Dass die Worte οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν nicht korrekt überliefert sind, versteht sich von selbst; wahrscheinlich ist eine Kleinigkeit ausgefallen. Die alte Erklärung „Chronik der gekrönten jüdischen Könige" können wir bei Seite lassen, auch wenn wir an dem Gebrauch von στέμμα für das Abzeichen der königlichen Würde bei einem Prosaiker keinen Anstoss nehmen wollen; nicht wohl abzusehen ist, welcher Unterschied hier zwischen gekrönten und ungekrönten Königen gemacht werden soll. Nun erzählt uns Diogenes Laertios (II 5, 41) von einem missglückten Versuche des Platon zur Verteidigung des Sokrates und beruft sich dafür auf Justus von Tiberias ἐν τῷ στέμματι. Danach ist klar, dass sich Diogenes auf dasselbe Buch bezieht, von dem Photios handelt, aber es ist nicht minder klar, dass in einer Chronik der jüdischen Könige nicht wohl von Sokrates und Platon die Rede sein konnte. Aus diesem Tatbestande hat dann Schürer[2] geschlossen, στέμμα bedeute in unserem

[1] Vgl. Gutschmid, Kleine Schriften IV S. 349.

[2] Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I[3] S. 62.

Falle so viel wie Stammtafel, das Werk des Justus sei eine Geschichte der in den Stammtafeln verzeichneten Könige der Juden gewesen. Das liesse sich hören, denn obwohl στέμμα in dieser Bedeutung meines Wissens bei den Griechen nicht nachgewiesen worden ist[1], so hat es diese doch bekanntlich bei den Römern, und die Römer werden den Gebrauch von den Griechen übernommen haben. 'Aber', so fährt Schürer fort, 'welche στέμματα sind gemeint? Die Chronik des Castor . . . bestand zu einem grossen Teile aus Königslisten, ebenso die des Julius Africanus, dem wiederum Eusebius folgte. Es scheint mir kaum zweifelhaft, dass das in dieselbe Kategorie gehörige Werk des Justus ebenso angelegt war, also verschiedene στέμματα (Stammtafeln) umfasste. Dann bildete das στέμμα der jüdischen Könige, welches dem Photius vorgelegen hat, nur ein Stück des Gesamtwerkes. Das Zitat des Diogenes Laertius aber bezieht sich auf ein anderes στέμμα, also einen anderen Teil des Gesamtwerkes'.

Ich kann aber nicht sagen, dass mir diese Hypothese einleuchte. Denn erstens bleibt unklar, in welcher Art von Stammtafel eigentlich von Platon die Rede gewesen sein soll zweitens sind die Königslisten der antiken Chronographen keine Stammtafeln, und drittens wird sich niemand darüber haben wundern dürfen, dass in einem solchen Buche nicht von Religion und Moral die Rede war, was Philostorgios doch auffiel, und endlich viertens ist nicht wohl zu begreifen, wie in einer kurzen Chronik eine Anekdote, wie die von Platon, Platz finden konnte. Ich möchte vielmehr einen anderen Ausweg vorziehen. Στέμματα heisst zunächst einfach 'Kränze', und ein solcher Titel würde sich zur Zeit des Justus für ein Buch sehr empfohlen haben, das mannigfaltige und verschiedenartige Gegenstände behandelte. Er wäre analog den Στρωματεῖς des Clemens von Alexandrien, den Κεστοί des Julius Africanus und den Prata des Suetonius. Einen Teil dieser 'Kränze' oder dieses 'Kranzes' hätte dann die Chronik der jüdischen Könige ausgemacht, einen andern vielleicht ein Abriss der Geschichte der griechischen Philosophen; denn dass Justus mit der griechischen Bildung wohl vertraut war, bezeugt ihm selbst sein erbitterter Gegner Josephus (vita c. 9).

[1] Plut. Numa c. 1 bezieht sich auch auf den römischen Gebrauch.

Es ist aber natürlich ebenso gut möglich, dass die Anekdote in einem Abschnitt ganz anders gearteten Inhalts, nur nicht in einer Chronik der Juden stand. Wenn Josephus sagt, dass Justus οὐδ' ἄπειρος παιδείας τῆς παρ' Ἕλλησιν gewesen sei und im Vertrauen darauf unternommen habe die Geschichte des jüdischen Krieges zu schreiben, so lässt sich daraus schliessen, dass Justus auch mit den nicht für religiöse Zwecke verwertbaren Wissenschaften der Griechen, namentlich der Rhetorik, vertraut war, und es wäre sehr möglich, dass die Vermutung begründet sei, Philostorgios habe ihn fälschlich für einen Heiden gehalten [1].

Wir dürfen annehmen, dass ein Teil der Στέμματα erheblich früher erschienen ist als die 'Geschichte des jüdischen Krieges'. Über Abfassungszeit und Veröffentlichung der letzteren hat eine lange Kontroverse gespielt, die mir indessen von Schürer aaO. I[3] S. 88 glücklich gelöst zu sein scheint. Nach Photios cod. 33 ist die Chronik nämlich erst nach dem im 3. Jahre Trajans erfolgten Tode Agrippas II. abgeschlossen worden, und dass Agrippa zur Zeit der Herausgabe der Geschichte des jüdischen Krieges tot war, sagt Josephus vita c. 65 ausdrücklich. Andererseits kündigt Josephus am Schlusse der Archäologie, die im 13. Jahre Domitians vollendet wurde (XX 11 § 267) an, er wolle noch eine Autobiographie schreiben und darin auch die Geschichte der Juden bis zu diesem Zeitpunkt führen. Für diesen versprochenen Anhang zur Archäologie hat man nun bisher den uns überlieferten Βίος Ἰωσήπου gehalten. Demgegenüber hat Schürer darauf hingewiesen, dass die uns vorliegende Lebensbeschreibung des Josephus das am Schluss der Archäologie versprochene Werk nicht sein könne, da, abgesehen vom Eingang und Schluss, das Leben des Josephus gar nicht darin behandelt und die Geschichte der Juden keineswegs irgendwie weitergeführt wird. Die Schrift, so sagt er, könne nicht gleich nach der Archäologie verfasst sein, sondern sei offenbar durch Justus mit der seinigen so stark in Widerspruch stehende Geschichte des jüdischen Krieges hervorgerufen worden, gegen die Josephus sich genötigt gesehen habe, im Interesse seiner persönlichen Stellung zu polemisieren. Sie sei also offenbar

[1] Hieronymus de vir. illustr. c. 14 sagt übrigens, dass Justus auch quosdam commentariolos de scripturis verfasst habe.

viel später verfasst worden als die Archäologie. Es ist nicht richtig, was Gutschmid sagt[1], dass Justus erst 20 Jahre nach Aufzeichnung der Kriegsgeschichte mit derselben hervorgetreten sei, was dann im Jahre 90, sicher vor 93 geschehen sein soll; vielmehr steht bei Josephus (vita c. 65 § 360), dass sie schon 20 Jahre vor der Abfassung dieser seiner uns jetzt vorliegenden Lebensbeschreibung fertig war. Es kann ja auch nicht sein, dass Justus sein Werk bereits im Jahre 70 abgeschlossen hätte; auch Josephus hat seinen Jüdischen Krieg erst nach dem Jahre 75 vollendet[2], möglicherweise erst ein paar Jahre später. Der Grund, weshalb die Abfassung der Vita gleich nach der Vollendung der Archäologie gesetzt wird, liegt darin, dass der Epaphroditos, dem beide Bücher gewidmet sind, für jenen Freigelassenen des Nero gehalten wird, den Domitian im Jahre 95 töten liess[3]. Zu dieser Annahme liegt aber, soviel ich sehe, kein Grund vor[4], da es zahllose Menschen gab, die Epaphroditos hiessen, und wir nicht ohne weiteres hoffen dürfen, den hier genannten unter den sonst historisch bekannten Persönlichkeiten zu finden. Eher möchte der Zweifel gerechtfertigt sein, ob der Βίος des Josephus, welchen wir besitzen, derselbe ist, der in der Archäologie angekündigt wurde, da er doch A. J. XX 12, 1 § 266 sagt, er wolle in einer eigenen Schrift über sich selbst handeln, solange die, welche ihn widerlegen oder für ihn Zeugnis ablegen könnten, noch am Leben wären. Zu diesen kann er aber, wie man aus seiner Invektive gegen Justus schliessen muss, bei der Abfassung des Βίος Agrippa II. nicht mehr gerechnet haben, den er doch für einen seiner Haupteideshelfer erklärt[5], und der für die Ereignisse in Galiläa in der Tat einer der wichtigsten Zeugen sein musste. Auch entspricht der Inhalt der Autobiographie keines-

[1] Kl. Schriften IV S. 345.

[2] Gutschmid aaO. S. 344.

[3] Auch die zeitliche Einreihung der Bücher gegen Apion ist nicht leicht, wenn man dies voraussetzt.

[4] So, wie ich nachträglich sehe, auch Friedländer, Sittengeschichte I[5] S. 158.

[5] Vita c. 65 § 364 sagt er, Agrippa habe ihm nicht weniger als 62 Briefe geschrieben, in denen er die Wahrheit seiner Erzählung bezeuge. Zum Beweis teilt er zwei kleine Billette des Königs mit, die freilich nur Höflichkeitsphrasen enthalten, und von denen eins sogar darauf hindeutet, dass Josephus nicht überall vollständig unterrichtet war.

wegs, wie schon Schürer[1] hervorgehoben hat, der in der Archäologie gegebenen Ankündigung[2]. Der Gedanke ist gar nicht von der Hand zu weisen, dass Josephus seine Lebensbeschreibung später mit Rücksicht auf das neu erschienene Werk des Justus überarbeitet habe und nur diese zweite Ausgabe auf uns gekommen sei. Die Annahme, das 65. Kap. der Vita sei später von Josephus eingeschoben, löst die Schwierigkeiten nicht, wie man sich bei Erwägung der im Folgenden angeführten Stellen leicht überzeugen wird. Dazu kommt etwas anderes. Josephus wollte doch jedenfalls für seine Neuausgabe Leser haben; es würde aber eine schriftstellerische Nachlässigkeit ohne gleichen gewesen sein, wenn er bei der zweiten Ausgabe die Widmung an Epaphroditos unverändert hätte stehen lassen, obwohl alle Welt wusste, dass diese Persönlichkeit, die doch allgemein bekannt war, damals längst tot war. Die wiederholt aufgetauchten Zweifel über das Todesjahr des Agrippa sind m. E. von Schürer aaO. hinlänglich widerlegt worden. Der Schluss der Autobiographie berechtigt uns auch keineswegs zu dem Glauben, dass Domitian damals noch gelebt und regiert habe, da bekanntlich sein Andenken nicht verflucht worden ist, seine Freunde in hervorragender Stellung blieben und seine Gemahlin Domitia, mit deren tatkräftig an den Tag gelegtem Wohlwollen Josephus prahlt, wie man weiss, noch lange nach dem Sturze ihrer Dynastie unangefochten gelebt hat. Dass Josephus sich nicht auch auf Gunstbeweise Nervas und Trajans beruft, wird seine guten Gründe haben, wie ja auch die römischen Historiker jener Epoche seine Glaubwürdigkeit richtig eingeschätzt zu haben scheinen.

Wenden wir uns zum Leben des Justus oder wie er mit seinem einheimischen Namen geheissen haben muss, des Zadok[3], und versuchen wir seine Stellung in den Kämpfen der Zeit zu fixieren. Die Schwierigkeit liegt darin, dass wir hier ausschliesslich auf die Autobiographie des Josephus angewiesen sind. Die ist aber nicht nur bestimmt, das zurückzuweisen, was Justus über Josephus berichtet hat, sondern auch mit

[1] aaO. I[3] S. 87.

[2] Ant. XX § 267. κἂν τὸ θεῖον ἐπιτρέπῃ, κατὰ περιδρομὴν ὑπομνήσω πάλιν τοῦ τε πολέμου καὶ τῶν συμβεβηκότων ἡμῖν μέχρι τῆς νῦν ἐνεστώσης ἡμέρας.

[3] Über diese Graezisierungen hebr. Namen vgl. Renan, St. Paul p. 19.

wunderbarer Kunst darauf zugeschnitten, dem Leser zu verhüllen, was der gehasste Gegner eigentlich gesagt hat. Noch mehr aber zeigt sie ein ausserordentliches Talent, eine absichtliche Verwirrung in den Sachen zu Wege zu bringen, so dass niemand imstande ist, sie im Zusammenhange zu verstehen. Wer dieses Buch allein liest und sich seiner Führung überlässt, hat gar keine Möglichkeit, auch nur die äusseren Umrisse der Vorgänge in Galiläa zu erfassen. Wenn man es aber mit des Josephus eigener Geschichte des jüdischen Krieges vergleicht, so ergibt sich, dass in dem früher geschriebenen Werke recht wichtige Vorgänge einfach übergangen sind und dass wieder andere in beiden Büchern ganz verschieden erzählt werden. In der Geschichte des jüdischen Krieges kommt Justus, der nach der Vita die Erhebung in Galiläa begonnen haben soll, überhaupt nicht vor. Am tollsten ist schliesslich, dass, während sich Josephus in dem früheren Werke als energischen Revolutionär und pflichttreuen Oberbefehlshaber der Aufständischen hinstellt, er hier so tut, als habe er von Anfang an als Römerfreund gehandelt. Wir haben es demnach mit einem durch und durch verlogenen Schriftsteller zu tun und müssen versuchen, uns aus den Tatsachen, die er notgedrungen anführt, selbst ein Bild der Menschen und der Dinge zu entwerfen.

Ich muss nun gestehen, dass mich die bisherigen Auffassungen der Stellung des Justus in den Kämpfen seiner Zeit nach keiner Seite hin befriedigen. Mir will scheinen, dass er zu keiner der grossen Parteien gehört habe, dass er vielmehr ein Anhänger und bis zu einem gewissen Grade ein Agent seines Landesherrn, des Königs Agrippa, gewesen ist. Es wird zu prüfen sein, ob sich die überlieferten Daten dieser Auffassung fügen wollen.

Augustus hatte bekanntlich nach dem Tode des sogenannten grossen Herodes es nicht für zweckmässig erachtet, sein Reich ungeteilt auf einen seiner Söhne übergehen zu lassen. Es wurde vielmehr unter mehrere verteilt, der Königstitel blieb den neuen Teilfürsten versagt, und schon 10 Jahre später kam das eigentliche Judaea mit Jerusalem unter direkte römische Verwaltung. Später indessen erhielt ein Enkel des Herodes, Herodes Agrippa, durch die Gunst der Kaiser Caligula und Claudius so ziemlich wieder das ganze Reich seines Grossvaters mit dem Königstitel. Das war eine rein persönliche

Gunsterweisung, aber im Grunde doch klug und verständig. Denn diese Herrscher aus der idumäischen Dynastie waren einzig und allein befähigt, eine gewisse Vermittlung zwischen Römern und Juden herbeizuführen. Sie waren Rom auf das treueste ergeben, sie besassen selbst das römische Bürgerrecht, aber sie kannten und verstanden auch die nationalen und religiösen Gefühle des jüdischen Volkes, die den römischen Beamten allezeit ein Buch mit sieben Siegeln blieben; sie sorgten dafür, dass von römischer Seite jede Verletzung derselben möglichst vermieden wurde, und sie lebten wenigstens äusserlich genau nach den Satzungen des Judentums, während ihre Moral freilich nach heidnischen wie jüdischen Begriffen gleich anstössig war. Aber als Agrippa im Jahr 44 starb und nur einen 17jährigen Sohn gleichen Namens hinterliess, hielt man es in Rom entgegen der ursprünglichen Absicht des Kaisers Claudius für unangebracht, diesem jungen Manne die Herrschaft seines Vaters anzuvertrauen und schlug das Land wieder zur Provinz Syrien. Nach ein paar Jahren erhielt Agrippa dann als eine Art Abfindung das kleine Fürstentum Chalkis im Libanon und zugleich die Aufsicht über den Tempel in Jerusalem und das Recht, den Hohenpriester zu ernennen. Er war in Rom erzogen und blieb auch zunächst noch dort, bis er im J. 53 mit einem grösseren Gebiete ausgestattet wurde. Er erhielt nämlich gegen Abtretung von Chalkis die ausgedehnten Landschaften östlich vom See Genezareth und dann nachher durch die Gunst Neros noch beträchtliche Teile von Galiläa mit der Hauptstadt Tiberias, sowie einige Städte im Osten des Toten Meeres. Es verdient dabei beachtet zu werden, dass diese Gegenden nur sehr bedingt als jüdisches Gebiet in Anspruch genommen werden konnten. Die Bevölkerung war gemischt und die Heiden machten wohl die Mehrzahl davon aus.

Agrippa II. war wie seine Vorgänger ohne Zweifel äusserlich und einigermassen auch von Herzen ein gesetzestreuer Jude, aber sehr eifrig für das Gesetz war er auf keinen Fall, trotzdem es nicht an Beispielen fehlt, dass er über einzelne hier einschlagende Fragen mit Rabbinen diskutierte. Schon Herodes der Grosse hatte dem Heidentum eine Reihe von Konzessionen gemacht, die ein Greuel in den Augen jedes korrekten Juden sein mussten; das ging unter Agrippas Regierung so fort, da er nur bei äusserster Konsequenz darauf rechnen konnte, unter günstigen Umständen das Ziel seiner

Sehnsucht, die Ausdehnung seiner Herrschaft über das ganze Palästina zu erlangen. Er war auf ein beständiges Lavieren angewiesen. Römischen Machtgeboten durfte er sich selbstverständlich niemals widersetzen, die römischen Beamten aber plünderten nicht nur in der Regel die Juden schamlos und rechtswidrig aus, sondern riefen auch durch ihr gänzliches Unverständnis für die Art der Juden sehr viel mehr Konflikte hervor als ihre Aufgabe ohnehin mit sich brachte. Auf der anderen Seite war Agrippa für die Römer höchst wertvoll, da er in der Kunst des Vermittelns nicht ungeübt und immer bemüht war, die erregten Leidenschaften auf möglichst friedlichem Wege zu beruhigen, dabei auch Rom gut kannte und volle Einsicht in die wirklichen Machtverhältnisse besass. Er stand trotz einzelner Reibungen auf ausgezeichnetem Fusse mit der sadduzäischen Tempelaristokratie, deren Tendenzen freilich von denjenigen der Massen in allen ihren Gruppen und Schattierungen stark abwichen, ohne dass er deswegen die Fühlung mit den Pharisäern ganz verloren hätte, wohnte gelegentlich in Jerusalem und machte nicht unbeträchtliche Aufwendungen, um den baulichen Bestand des Tempels zu erhalten und zu verbessern. Dass seine Truppen bei kriegerischen Verwicklungen den Römern unbedingt zur Verfügung standen, versteht sich von selbst.

Die Erhebung zu Jerusalem kam Agrippa durchaus unerwartet. Er befand sich gerade zur Begrüssung des ägyptischen Statthalters Tiberius Julius Alexander, eines abgefallenen Juden, in Alexandrien, und der Ausbruch des Aufstandes war ihm natürlich im höchsten Grade unbequem. Zurückgekehrt, tat er alles, um das Volk wieder zum Gehorsam unter den Prokurator zurückzuführen. Als das misslang, trat er in richtiger Würdigung der Lage sofort entschieden auf die Seite der Römer, denen er auch sein Heer zuführte. Er erwies sich während des ganzen Krieges als treuer Bundesgenosse und war dauernd im Hauptquartier des jeweiligen Oberbefehlshabers. Allein er behielt doch auch mancherlei Verbindungen in den Kreisen der Aufständischen. Die Römer wie die heidnischen Bewohner von Phönike betrachteten ihn mit entschiedenem Misstrauen, und es lagen Gründe genug vor, um das zu rechtfertigen. Wenn vollends das wahr sein sollte, was Josephus in der Vita von seinen eigenen Beziehungen zu Agrippa zu erzählen weiss, kann es gar keinem Zweifel unter-

liegen, dass er mancherlei Fäden in der Hand hielt, die in das Lager der Revolutionspartei hinüberführten, und Josephus hatte, als er sein Buch über den Krieg schrieb, alle Veranlassung, so wenig wie möglich davon zu reden, da Agrippa damals beim römischen Hofe in höchster Gunst stand und seine Schwester Berenike die Geliebte des Titus war. Das persönliche Interesse des Agrippa aber ging, nachdem einmal der Aufstand ausgebrochen war, dahin, dass dieser nicht sofort unterdrückt würde und dass er, der König, möglichst viel Stimmung bei den Juden für sich machte. Er war dann im geeigneten Moment der gegebene Friedensvermittler und durfte hoffen, dass man in Rom, nachdem die Politik der direkten Verwaltung des Landes durch Prokuratoren so üble Erfolge gehabt hatte, wieder auf den Gedanken zurückgreifen werde, das Land unter einheimische Könige zu stellen. Es lässt sich nicht leugnen, dass das für alle Teile am vorteilhaftesten gewesen wäre, dass es insbesondere auch ein Ziel war, dessen Erreichung einem patriotischen Juden, der nicht von messianischen Hoffnungen verblendet war und der die Dinge sah, wie sie waren, höchst erwünscht erscheinen musste. Einer solchen Politik nun scheint Justus, ohne Zweifel wie sein Vater Pistos[1] ein vornehmer Mann in Tiberias, gedient zu haben. Es gab dort drei Parteien. Die eine wollte den Römern und, wie Josephus hinzufügt, dem Könige treu bleiben; sie bestand aus vornehmen, reichen Leuten; an ihrer Spitze stand Julius Capellus. Die zweite, bei weitem zahlreichere, die sich aus dem gemeinen Volke rekrutierte, war für den Krieg. Eine dritte, an deren Spitze Justus stand, der auch seinen Vater hinüberzog, hatte, wie sich Josephus ausdrückt, Bedenken wegen des Krieges[2]. Aber, sagt Josephus, Justus, der ein bedeutendes Talent als Volksredner besass, forderte die Tiberienser auf, die Waffen zu ergreifen. Seit Tiberias von Galiläa getrennt sei, habe diese Stadt viel verloren: es sei an der Zeit, dass Tiberias wieder die Hauptstadt von Galiläa werde, was Sapphoris geworden war. Das ist doch keine eigentliche Kriegspolitik gegen die Römer, sondern das geht darauf aus, ganz Galiläa unter die Herrschaft des Agrippa zu

[1] Josephus vita c. 9 § 34; der Name Pistos würde eins der Derivate von aman als einheimischen Namen voraussetzen, entsprechend dem arabischen Emin.

[2] ὑπεκρίνετο ἐνδοιάζειν πρὸς τὸν πόλεμον Jos. vita c. 9 § 36.

bringen, und verfolgt lediglich lokale Tendenzen, welche sich den Römern gegenüber sehr wohl zugunsten des Königs verwerten liessen. Der Plan auf Galiläa schlug indessen fehl. Nun erzählt Josephus[1] von einem Zuge des Tiberienser Landsturms unter Justus gegen die Städte Gadara und Hippos, denen er einige Dörfer verbrannte. Das ist aber auch kein Aufstand, weder gegen die Römer noch gegen Agrippa, sondern hängt augenscheinlich mit dem Gemetzel zusammen, das Juden und Syrer in diesen Gegenden unter einander veranstaltet hatten, wobei auch zwei nahe Verwandte des Justus ermordet worden waren. Es handelt sich daher wohl um einen Rachezug gegen diese beiden heidnischen Städte. Erst nach diesen Vorgängen kam Josephus nach Galiläa mit dem Auftrag, die Führung der Insurrektion in die Hand zu nehmen. Der beschied nun[2] den Rat und die angesehensten Einwohner von Tiberias, darunter auch Justus, zu sich nach Bethmaus, einem Dorfe, 4 Stadien von Tiberias entfernt, und verlangte von ihnen, dass sie den vom Tetrarchen Herodes erbauten Palast niederrissen, weil Tierbilder daran angebracht seien, was das Gesetz verbiete. Dem hat sich dann Justus im Verein mit Capellus widersetzt. — Das ist mit dem Bilde eines 'zélote radical', das Renan[3] von Justus entwirft, so wenig zu vereinbaren wie m. E. seine griechische Bildung. Ich begreife übrigens nicht recht, wie Renan seine Ansicht, Justus habe den Agrippa mehrmals für einen Verräter seines Vaterlands halten müssen, mit dessen Verhalten diesem gegenüber zusammenreimen kann. Dagegen scheint mir der grosse Gelehrte sich eine viel zu günstige Vorstellung von Josephus zu machen. - Ein fanatischer Volkshaufe unter Jesus, dem Sohn des Saphias, hat freilich den Palast nachher dennoch verbrannt. Josephus setzte dann mit seinen Freischaren eine revolutionäre Regierung in Tiberias ein. Justus und sein Vater Pistos benutzten aber wieder die erste Gelegenheit, um sich gegen Josephus zu erklären. Schliesslich wandte sich dann der Rat von Tiberias, zu dessen Mitgliedern Justus gehörte, geradezu an Agrippa um militärische Hilfe[4]. Agrippa konnte diese nicht gleich senden, es gelang daher dem Josephus, sich wieder in der

[1] Vita c. 9 § 42.
[2] Jos. vita c. 12.
[3] Origines du Christianisme V p. 130 f.
[4] Jos. vita c. 32.

Stadt festzusetzen[1] und sämtliche Mitglieder des Rats zu verhaften. Dabei wurde ihm indessen bald schwül, so dass er Justus, Pistos und einige andere wieder in Freiheit setzte. Er lud sie dann zum Essen ein und dabei will er ihnen gesagt haben, er kenne die unvergleichliche Macht der Römer auch, aber er dürfe das aus Furcht vor den Zeloten, oder, wie er sich ausdrückt, den Räubern, nicht öffentlich sagen. Er rate ihnen, seinem Beispiel zu folgen. Sie sollten übrigens froh sein, dass sie ihn als Befehlshaber im Lande hätten; ein anderer werde nicht mit gleicher Rücksicht verfahren. Es lässt sich bezweifeln, dass Josephus so gesprochen habe, jedenfalls ist es geradezu lächerlich, wenn er behauptet, der Mann, bei dem er durch solche Ausführungen Eindruck zu machen glaubte, habe den Aufstand in Galiläa begonnen. Kurz darauf finden wir Justus wieder unter den Gegnern des Josephus zu Tiberias, indem er sich einem Antrag anschliesst, diesen abzusetzen und eine Regierung von vier Männern einzusetzen. Dieser Versuch misslang, und schliesslich nahm Josephus Tiberias wieder mit Gewalt.

Das war für Justus das Signal, zu dem König Agrippa zu fliehen. Wenn er wirklich der Führer der Erhebung gewesen wäre, hätte er gewiss nichts Dümmeres tun können. Agrippa aber nahm ihn wohlwollend auf, und Justus blieb während des galiläischen Krieges bei ihm in Berytos (Josephus vita c. 65 § 357). Vielleicht hat er ihn auch zu Vespasian nach Tyrus begleitet[2]. Als dann aber Vespasianus mit seinem Heere bis Ptolemais vorgerückt war, denunzierten die syrischen Städte den Justus bei ihm wegen des oben erwähnten Einfalls in ihr Gebiet. Vespasian versuchte darauf seine Hinrichtung, aber Agrippa liess sich ihn als seinen Untertan ausliefern[3] und setzte ihn lediglich ins Gefängnis, ohne dass, wie wenigstens

---

[1] Vita c. 35.

[2] Vgl. Joseph. vita c. 74.

[3] Die beiden Berichte des Josephus über diesen Vorgang vita c. 65 § 342 f. und c. 74 § 410 stimmen nicht genau mit einander überein. An der ersten Stelle heisst es καὶ ἐδεδώκεις ἂν δίκην Οὐεσπασιανοῦ κελεύσαντος, εἰ μὴ βασιλεὺς Ἀγρίππας, λαβὼν ἐξουσίαν ἀποκτεῖναί σε, κτλ., an der zweiten dagegen wird berichtet παρέδωκεν οὖν αὐτὸν (sc. Ἰοῦστον) Οὐεσπασιανὸς τῷ βασιλεῖ κολασθησόμενον ὑπὸ τῶν τῆς βασιλείας ὑποτελῶν. ὁ δὲ βασιλεὺς κτλ. Ich habe geglaubt, die beiden Stellen auf die im Text gegebene Weise vereinigen zu sollen.

Josephus behauptet, Vespasian etwas davon erfuhr[1]. Josephus sagt weiter (vita c. 65), Justus verdanke diese Schonung den Bitten der Berenike, und Keim schliesst daraus auf ein Liebesverhältnis zwischen dieser und Justus. Ob die Angabe des Josephus wahr sei, muss dahingestellt bleiben, die Vermutung von Keim ist jedenfalls unberechtigt. Denn Berenike war damals bereits die Mätresse des Titus und bei dessen blutiger Eifersucht wäre es für Justus wie für Berenike doch wohl allzugefährlich gewesen, sich auf einen solchen Liebeshandel einzulassen. Der Berenike kann man zwar alles zutrauen, aber es liegt kein Grund vor, Motive zu erfinden, wo die auf der Hand liegenden ausreichen. Denn Agrippa muss den Justus für einen seiner treuesten Anhänger gehalten haben. Er liess ihn nur kurze Zeit in der Haft[2], überhäufte ihn mit Geschenken (vita c. 65 § 355) und machte ihn dann sogar zu seinem Geheimschreiber (vita c. 65 § 356), bekleidete ihn also mit dem wichtigsten Vertrauensposten, den er zu vergeben hatte. Freilich hat Agrippa nachher den Justus aus dieser Stellung wieder entfernt und sogar verhaften lassen (§ 355), wie Josephus sagt, wegen einer Fahrlässigkeit oder, wie man sich heute auszudrücken pflegt, einer Direktionslosigkeit, in diesem Amte[3]. Was ihm aber eigentlich zum Vorwurf gemacht wurde, hütet sich Josephus zu sagen, und wir werden daher wohl am sichersten gehn, wenn wir den Grund der Entlassung des Justus in politischen Motiven suchen, etwa darin, dass Agrippa auf irgend eine Denunziation hin sich kompromittiert glauben musste, wenn er einen Mann in seinen Diensten behielt, den Vespasian zum Tode verurteilt hatte. Was Josephus von einer zweimaligen Verhaftung und Verbannung (φυγεῖν § 355, ἀπήλασε τῆς ὄψεως § 356) des Justus sagt, ist im übrigen so verwirrt und undeutlich vorgetragen, dass es absolut unmöglich ist, es zu verstehen. Die weiteren Schicksale des Justus sind unbekannt, an der Belagerung von Jerusalem hat er jedenfalls

[1] ἐπικρυψάμενος τοῦτο Οὐεσπασιανόν Jos. vita c. 74 § 410.

[2] Jos. vita c. 65 § 343 sagt zwar δεδεμένον ἐπὶ πολὺν χρόνον ἐφύλαξεν, allein lang ist bekanntlich ein relativer Begriff, und dass die gewöhnlich damit verbundene Auffassung hier nicht zutrifft, ergibt die Chronologie der Ereignisse. Die beiden Stellen c. 65 § 343 und § 355 gehören zu denen, wo Josephus offenbar die Dinge absichtlich auf das künstlichste verwirrt.

[3] Vita c. 65 § 356 τάξιν ἐπιστολῶν σοι πιστεύσας, ὡς καὶ ταύτας σε εὖρε ῥᾳδιουργοῦντα.

nicht teilgenommen[1]; er scheint später unbehelligt in dem nach Besiegung des Aufstands, allerdings fast nur durch heidnische Gebiete, etwas vergrösserten Reiche des Agrippa gelebt zu haben, wohin sich viele Juden, insbesondere sadduzäischer Richtung, zurückzogen[2]. Wenigstens spricht seine ganze Art nicht recht dafür, dass er etwa Mitglied der Schule von Jabne gewesen sei[3].

Erwägen wir nochmals alles, was wir ausgeführt haben, so müssen wir zu dem Ergebnis kommen, dass Justus in einer unvergleichlich günstigen Lage als Geschichtschreiber des jüdischen Krieges gewesen ist. Er stand den Ereignissen ausserordentlich nahe, er konnte aus den besten Quellen Nachrichten schöpfen und zwar von Mitgliedern der beiden kämpfenden Parteien, während er durch seine persönliche Stellung frei von allen Voreingenommenheiten war, da seine politischen Interessen weder mit denen der Römer, noch mit denen einer der Fraktionen der aufständigen Juden zusammenfielen. Andrerseits war er nicht so sehr von der Gunst des Königs getragen, dass er sich in seiner Gesinnung hätte abhängig von ihm fühlen oder in seinem Urteil zu seinen Gunsten hätte beeinflussen lassen müssen. Zugleich musste ihn seine grosse allgemeine und insbesondere wohl auch philosophische Bildung befähigen, ein Gemälde zu entwerfen, das auch höheren historischen Anforderungen genügte. Was wir von seiner Geschichte wissen, stammt freilich fast ausschliesslich aus Josephus, von dem auch die meisten Kirchenväter ihre Nachrichten haben. Aber das Buch ist doch auch sonst nicht ganz ohne Leser geblieben. Nicht nur wird es in dem geographischen Lexikon des Stephanos von Byzanz angeführt, sondern es finden sich auch in den Κεστοί des Julius Africanus einige Stellen über die Geschichte des jüdischen Krieges, welche von einem griechisch schreibenden Juden herrühren müssen, aber nicht aus Josephus stammen, also wohl nur auf Justus zurückgehen können. Die Darstellung muss in sehr vielen und nicht unwesentlichen Punkten durchaus von der des Josephus abgewichen haben,

[1] Jos. vita c. 65 § 358.

[2] Vgl. Derenbourg, Journal asiatique, VI. Série T. XIII p. 373 f.

[3] Über dieses merkwürdige Mittelding zwischen religiöser und politischer Institution nach Art der orientalischen Patriarchate unter den Türken vgl. Renan, Origines du Christianisme V p. 21.

nicht nur über die Vorgänge in Galiläa, mit denen sich die Kritik des Josephus ausschliesslich beschäftigt, sondern auch über die Vorgänge bei der Belagerung von Jerusalem. Nun setzt sich bekanntlich Josephus Justus gegenüber aufs hohe Pferd, und diese seine Haltung hat sonderbarer Weise vielen sonst urteilsfähigen Männern imponiert. Justus hat sich, wenn wir dem Josephus (vita c. 65) trauen dürfen, in der Einleitung als einen besonders zuverlässigen Geschichtschreiber über diese Ereignisse bezeichnet. Das bestreitet ihm nun Josephus so energisch und so grob wie möglich. Aber was er vorbringt ist kläglich. Zunächst sagt er, dass Justus an der Belagerung von Jotapata nicht teilgenommen habe und auch darüber nichts wissen könne, da ja alle Juden bei der Verteidigung umgekommen seien. Daraus lernen wir nur, dass bei Justus alle die Heldentaten, deren Josephus sich rühmt, entweder bestritten oder in ein ganz anderes Licht gerückt wurden, und wer genau erwägt, was Josephus da von sich selbst erzählt, wird geneigt sein, dem Justus von vornherein Recht zu geben, und bedauern, dass seine Darstellung nicht auf uns gekommen ist, die wenigstens eine Kontrolle des Josephischen Berichts ermöglicht hätte[1]. Dann wird bemerkt, dass Justus an der Belagerung von Jerusalem nicht persönlich teilgenommen habe, was ganz irrelevant ist. Er habe aber auch die Denkwürdigkeiten des Vespasianus nicht gelesen und berichte über die Belagerung von Jerusalem das grade Gegenteil von dem, was Titus in seinen Denkwürdigkeiten sage. Und nun kommt die Hauptsache. Schon vor 20 Jahren habe Justus sein Werk verfasst, aber jetzt erst gebe er es heraus, zu einer Zeit, wo Vespasian, Titus, König Agrippa und seine Verwandten tot seien. Hätte er das Buch zu ihren Lebzeiten herausgegeben, so hätten ihm diese ja die Wahrheit seiner Berichte bezeugen können; jetzt erst komme er damit hervor, wo sie ihn nicht mehr widerlegen könnten. Er, Josephus, habe dagegen den Kaisern selbst sein Werk unterbreitet, sicher, alles wahrheitsgemäss erzählt zu haben. Ja Titus habe sogar gewünscht, dass sein Buch allein die Kenntnis jener Begebenheiten den Menschen übermitteln solle, und daher eigenhändig darunter geschrieben, es solle veröffentlicht werden. Welches schlimmere Zeugnis aber kann sich ein Historiker ausstellen, als

[1] Vgl. Niese, Histor. Zeitschr. LXXVI S. 227 f.

hier Josephus getan? Sagt er damit nicht selbst, dass er ganz im Sinne und Interesse des Titus geschrieben, die Ereignisse dargestellt habe, wie dieser wünschte, dass sie der Mit- und Nachwelt vorgeführt würden? Und müssen wir nicht annehmen, dass er ähnliche Rücksichten auch auf den eng mit Titus verbundenen Agrippa genommen habe? Glücklicherweise ist uns wenigstens von einer der von Josephus vorgenommenen Retouchierungen Kunde geblieben, die uns, wie Bernays bewiesen hat, Sulpicius Severus[1] aller Wahrscheinlichkeit nach aus Tacitus bewahrt hat. Nach diesem hat Titus den Befehl gegeben, den Tempel zu verbrennen, während Josephus berichtet, das Feuer sei gegen den Willen des Titus durch einen römischen Soldaten angelegt worden. Wer in der Lage des Josephus war, konnte freilich, auch wenn er wollte, kaum frei schreiben. Alle Anerkennung verdient dagegen das Verhalten des Justus, der sein Werk im Pulte liegen liess, darauf gefasst, dass es erst nach seinem Tode herausgegeben würde, wenn die Zeit für die ungeschminkte Wahrheit gekommen sein würde, und der es dann noch selbst veröffentlichen durfte, als die flavische Dynastie gestürzt und Agrippa tot war, also niemand mehr am Leben war, den er zu fürchten oder auf den er Rücksichten zu nehmen hatte.

Wenn das Werk des Justus auf uns gekommen wäre, würden wir eben aus den Gründen, die Josephus dagegen anführt, den Bericht des Justus dem des Josephus vorziehen müssen. Und wir hätten den grossen Gewinn, eine Geschichte des gewaltigen Kampfes zu besitzen, die nicht vom Standpunkte der römischen Herrscher, sondern von dem der jüdischen Nation aus geschrieben war, und bei der eigentümlichen Parteistellung des Justus würden wir auch wohl eine unbefangenere Würdigung der politischen und religiösen Strömungen unter den Juden selbst zu erwarten haben, als bei Josephus.

Wenn Gelzer, Julius Africanus, I S. 258 ff., die Angaben des Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c. 52 und des Africanus bei Eusebios H. e. I 7, 11 über die askalonitische Herkunft der Herodiäer mit Recht auf Justus von Tiberias zurückführt, so hat dieser auch in der Chronik eine bemerkenswerte Unbefangenheit bewiesen. Die Nachricht, dass der ältere Antipater ein Hierodule des Apollon gewesen sei, den die

[1] Sulp. Severus Chron. II 30, 6 f.

Idumäer als Kind geraubt hätten und der dann unter ihnen aufgewachsen sei, hat, wie Gelzer mit Recht ausführt, ganz und gar nichts Unwahrscheinliches an sich, lässt sich mit der Angabe, dass er ein reicher und angesehener Mann bei den Idumäern war, wohl vereinigen und braucht keine christliche Erfindung zu sein, auch wenn sie sich in ebionitischen Kreisen erhielt[1]. Der Talmud hat, wie Herr Dr. Perles in Königsberg mir mitzuteilen die Güte hatte, keine entsprechende Überlieferung; das Schweigen der rabbinischen Quellen sei jedoch kein Beweis gegen die Richtigkeit der Nachricht, da sie überhaupt wenig über Herodes und sein Haus berichten. Die jüdische Legende dichte ihm die schlimmsten Schandtaten an, habe also den Herodes buchstäblich noch überherodisiert. Als „Sklave des hasmonäischen Hauses" werde er im babylonischen Talmud, Traktat Baba, Bathra 3 ^{b} bezeichnet, was natürlich nichts weiter besagt, als dass er ein Idumäer war. Natürlich musste den Herodiäern alles daran gelegen sein, ihren askolonitischen heidnischen Ursprung zu verwischen, da schon die blosse Tatsache, dass sie aus Idumäa gekommen waren, ihre Stellung bei den Juden genügend erschwerte, so dass sie sogar darauf ausgingen, sich einen echt jüdischen Stammbaum anlegen zu lassen, wie das ja Nikolaos von Damaskos wirklich getan hat (Jos. A. J. XIV § 9). Dagegen würde Josephus das Ideal eines Hofschriftstellers verwirklicht haben, wenn er es fertig gebracht hätte, eine gar zu tolle Erfindung eines seiner offiziösen Vorgänger, an die doch kein Mensch glaubte, mit dem Anschein des Freimuts preiszugeben und durch eine andere seinen Auftraggebern genehme zu ersetzen, welche von der Wahrheit zwar nicht weniger abwich, aber sich durch grössere Wahrscheinlichkeit auszeichnete und jedenfalls schwerer zu widerlegen war. Auch in den Augen der Heiden konnte ja die Abstammung von Tempelsklaven einer Dynastie gewiss nicht zum Lobe gereichen.

Die übrigen mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit auf Justus zurückgehenden Nachrichten über die jüdische Geschichte näher zu untersuchen, muss ich mir versagen.

Jena. † Franz Rühl.

---

[1] Dafür erklärt die Sache auch Renan, Origines V p. 302. Doch scheinen mir seine Gründe nicht ausreichend zu sein.

DIE ZEIT DES CORNELIUS LABEO

I.

Über die Zeit des Cornelius Labeo ist neuerdings viel gestritten worden, und der letzte Versuch einer Zeitbestimmung hat ein überraschendes Resultat ergeben. B. Böhm hat in seiner sorgfältigen Arbeit De Cornelii Labeonis aetate (Königsberg 1913) zu zeigen versucht, dass Labeo bereits von Sueton benutzt sei, also spätestens am Anfange des 2. Jahrhunderts geschrieben habe, und dass dieser Zeitansatz sich auch mit dem Inhalte seiner Lehren vertrage. Diesem Ergebnis hat Bousset Gött. Gel. Anz. 1914, 753 (vgl Arch. f. Rel. XVIII 134 ff.) freudig zugestimmt und mit sicherem Blicke die religionsgeschichtlichen Folgerungen aus diesem Ansatze gezogen — Folgerungen, an die Böhm bei der Natur seines Themas nicht zu denken brauchte, bei denen ihm aber vielleicht schwindlig geworden wäre. Jedenfalls hat Bousset gezeigt, wieviel von der Frage abhängt, und eben deshalb gehe ich ausführlich darauf ein.

Böhms einziger positiver Beweis für die Zeit Labeos beruht auf den Anführungen bei Macrobius (Böhm S. 66). Dieser nennt den Labeo viermal, und zwei von diesen Anführungen fallen in die Abhandlung über das römische Jahr. Die eine steht Sat. I 12, 20 in einer Erörterung über Bona Dea, die sich aus dem Zusammenhange aussondern lässt (Wissowa De Macrob. sat. fontibus S. 42) und die daher aus einer Nebenquelle eingeschoben sein kann (nicht muss, wie ich ausdrücklich bemerke; denn Macrobius kann hier einmal mehr aus seiner Quelle mitgeteilt haben, während er in der Umgebung gekürzt hat). Für Böhms Beweisführung fällt daher dieses Zitat fort; immerhin zeigt es, dass Macrobius die Möglichkeit hatte, Ansichten Labeos auf direktem oder indirektem Wege kennen zu lernen. — Das andere Zitat steht ebd. 16, 29 in einer Er-

örterung über die nundinae. Diese hatte Macr. § 5 als feriae bezeichnet und kommt § 28 auf die Frage zu sprechen, ob sie das auch wirklich seien. Er führt erst Autoritäten an, die sich dagegen erklärt hatten (Titus, Julius Modestus, Trebatius), dann solche, die dafür: Julius Caesar, Cornelius Labeo *primo Fastorum libro*, Granius Licinianus. Böhm behauptet zunächst, dass es sich hier nicht um eine Einlage handle, und in der Tat liegt dafür kein Anzeichen vor; immerhin lässt sich sagen, dass das Labeozitat ohne Schaden der Sache fehlen könnte, und dass die Meinung, es müsse mit den angrenzenden Zitaten den gleichen Ursprung haben, auf der von aussen herangebrachten Anschauung von der kompilatorischen Arbeitsweise des Macr. beruht. Aber sehen wir davon ab und lassen wir das Zitat mit den umgebenden aus derselben Quelle stammen, so bekommt es seine Bedeutung, sobald diese Quelle in Sueton zu erblicken ist. Das ist die durch Wissowa begründete, kaum angefochtene Meinung, und da er selbst mit der damaligen communis opinio den Labeo einer späteren Zeit zuschrieb, so folgerte er, dass ein Irrtum des Macr. vorliege und hier Antistius Labeo gemeint sei (a. O. 28 und etwas vorsichtiger PW. IV 1353). Die Bedenklichkeit dieser Annahme ist von anderen, zuletzt auch von Böhm, genügend hervorgehoben worden, so dass ich nicht darauf einzugehen brauche; wir müssen vorläufig davon ausgehen, dass hier wirklich Cornelius Labeo zitiert ist. Von hier aus ist Böhm zu der Folgerung gelangt, dass Labeo älter als Sueton und von ihm bereits benutzt sei, und das könnte richtig sein, wenn Labeo vor Sueton denkbar wäre — und wenn es sicher stände, dass dieser wirklich Macrobius unmittelbare Quelle ist.

Diese Ansicht beruht auf der Übereinstimmung des Macr. mit Censorinus und Solin. Jener nennt wirklich an einer Stelle, die sich mit dem fraglichen Abschnitte des Macr. eng berührt, den Suet. unter seinen Gewährsmännern, 20, 2: *sed magis Iunio Gracchano et Fulvio et Varroni et Suetonio aliisque credendum*, und was schon diese Stelle nahelegt, dass nämlich von den Genannten Sueton der allein benutzte Autor sei, das wird auch durch andere Erwägungen empfohlen, so dass ich es einmal als sicher betrachten will, gerade weil es für meine Argumentation eigentlich ungünstig ist[1]. Ver-

[1] Dass Solin und Macrobius demselben Autor mehr, Censor.

gleicht man nun Censorinus mit Macr., so sieht man, dass ausser vielen Einzelheiten aus Censor. c. 20. 22 namentlich die Schilderung von Caesars Kalenderreform bei Macr. wiederkehrt: aber dieser (und ebenso Solin) ist überall ausführlicher, was man darauf zurückführen mag, dass er mehr aus Suet. entnimmt als der stark kürzende Censorinus. Freilich betritt man hier bereits unsicheren Boden, da das Material für diese Fragen seit Varro tralatizisch war und ein Späterer einen grossen Teil von Suetons Angaben übernehmen und mit einigen Zusätzen ausstaffieren konnte, ohne etwas wesentlich anderes zu tun als dieser selbst getan hatte. M. E. geben uns die verhältnismässig spärlichen Berührungen mit Censorinus kein Recht, die ganze Abhandlung des Macr. über das römische Jahr mit Haut und Haar auf Suet. zurückzuführen, zumal Wissowa selbst zugibt, dass die Indizien für die uns hier angehenden c. 15. 16 nur schwach sind (S. 26); die Berührung mit Isidorus darf man nach den neuesten Forschungen kaum in diesem Sinne verwerten[1].

Nun hatte Litt De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris (Bonn 1904) eine ganz andere Ansicht über Macr. Quellen aufgestellt. Nach ihm habe nur Censor. den Sueton direkt benutzt, Macr. dagegen fusse auf Cornelius Labeo, der ihm seinerseits den Suet. vermittle[2]. Diese Ansicht würde das Verhältnis des Macr. zu Censor. vortrefflich erklären, und sie ist durchaus annehmbar für den, der nicht von vorgefassten Meinungen ausgeht. Die eine ist die uns schon bekannte, dass Labeo älter sei als Suet.; die andere behauptet, dass Macr. die direkt von ihm benutzten Autoren nicht nenne. Diese mag im Ganzen zutreffen, aber Ausnahmen sind vorhanden (z. B. die Nennung des Gellius). Aber es wäre ja keineswegs nötig, dass Macr. den Labeo selbst benutzte: er könnte ihm auch bereits durch einen jüngeren vermittelt sein[3]. Das Ein-

weniger entnimmt, kann man am bequemsten bei Schmekel Isidorus von Sevilla (Berlin 1914) S. 143 übersehen. Zu Wissowas Argumenten ist nur die Beobachtung von Schanz (Herm. 30, 425) hinzugetreten, dass Censor. 21, 10 auf einen bald nach dem 1. Thoth des J. 139 schreibenden Autor hinweist, was auf Sueton passt.

[1] Über Isidorus s. gegen Schmekel Philipp PW. IX 2076.

[2] Den Solinus lässt Litt beiseite.

[3] Auch Böhm S. 76[3] vermutet, dass Labeo dem Macr. durch einen römischen Neuplatoniker zugekommen sei. Man könnte etwa an Marius Victorinus denken, vgl. Niggetiet De Corn. Labeone

fache ist in dieser schwer mit Tradition belasteten Literatur keineswegs immer das Wahre. Wie dem aber auch sein möge, Litts Ansicht hat starke Stützen in zwei Lydosstellen (47, 18. 83, 7), die Labeo zitieren und die sich mit Macr. 13, 3. 6 aufs engste berühren. Böhm schliesst aus der Übereinstimmung auf gemeinsame Abhängigkeit von Suet.; aber diese ist problematisch (und für Lydos auch durch Bluhme nicht bewiesen), während Labeos Name uns überliefert ist. Man darf aber auch daran erinnern, dass Wissowa die ganze Stelle über Bona Dea (12, 20—29) für eine Einlage aus Labeo hielt (s. o.), also mit seiner Benutzung und der Vermittlung älterer Literatur durch ihn (in dem Abschnitt steht ein Exzerpt aus Varro) rechnete. Die Behauptung, dass Labeo der einzige jüngere Autor wäre, den Macr. in diesem Abschnitt benutzt, während alle anderen der Zeit vor Tiberius angehörten, wird durch die Nennung des Granius Licinianus in Frage gestellt, der 16, 30 hinter Labeo genannt wird; denn auch Böhm muss zugeben, dass er nach J. 129 geschrieben hat. Wenn er trotzdem auch ihn zu einem Gewährsmann des Suet. macht, so ist das sehr unwahrscheinlich; denn er müsste sogleich nach 129 geschrieben und der etwa J. 75 geborene Suet. ihn spätestens etwa J. 145 benutzt haben[1].

II.

Mir ist es völlig klar, dass alle diese Erwägungen über die Quellen bei der Natur des Materiales und der in Betracht kommenden Autoren nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausführen. Aber das negative Resultat, auf das es mir ankommt, ist sicher: der Ansatz des Labeo vor Sueton lässt sich mit äusseren Gründen nicht wahrscheinlich machen. Aber auch die inneren, aus der Art seiner Lehren entnommenen Anzeichen weisen ihn in spätere Zeit. Böhm glaubte das Gegenteil zu beweisen, indem er die Frage aufwarf, ob Labeo Neuplatoniker oder Stoiker sei, und indem er sich für das Letztere entschied, den früheren Ansatz gesichert haben wollte. Aber die Fragestellung ist schief und kann nur zu schiefen Ergeb-

(Münster 1908) 88. Bitsch De Platonicorum quaestionibus Vergilianis (Berlin 1911) 72.

[1] Der Zwischenraum verringert sich durch Schanz Beobachtung (s. S. 311 A. 1) auf zehn Jahre.

nissen führen. Labeo ist nicht Philosoph, sondern Antiquar und Theologe etwa im Sinne Varros: diesen rechnet niemand zu den Philosophen, obwohl er (was Labeo nicht einmal getan hat) philosophische Schriften verfasst und obwohl er, was unvermeidlich war, ebenso wie Labeo in seinen theologisch-antiquarischen Schriften philosophischen Lehren einen starken Einfluss verstattet hat. Böhm legt Wert darauf (z. B. S. 44), dass Augustin den Platonikern Plotin, Jamblichus, Porphyrius und Apuleius den Labeo nicht zurechnet (civ. d. 8, 12) und ihn anderwärts (ebd. 22, 27) den Platonikern im allgemeinen gegenüberstellt (S. 60); aber das könnte er auch in dem Falle, dass Labeos Schriften von platonischen Dogmen durchsetzt wären; denn er war eben kein Philosoph. Mit Apuleius, der sich selbst einen philosophus Platonicus nannte und über rein philosophische Themen schrieb, lag es ganz anders. — Die Schuld für diese schiefe Auffassung lag z. T. bei Böhms Vorgängern, die Labeo einen Neuplatoniker genannt hatten[1]. Dabei spielte wieder eine einseitige Anschauung von Neuplatonismus mit, die weit verbreitet ist. Man sieht in dieser philosophischen Richtung, oft unbewusst, eine ganz neue Erscheinung, die mit Plotin einsetzt, während es sich doch um eine allmähliche Entwicklung handelt, die mit Poseidonios und dem Wiedererwachen des Pythagoreismus beginnt[2]. Schon früh drängten sich die mystischen und irrationalen Elemente hervor, und die Bedeutung Plotins liegt vornehmlich darin, dass er sich durch eine gewaltige intellektuelle und wohl auch moralische Anstrengung aus dem Dunstkreis, der ihn umgab, emporarbeitete. Aber er stand damit ziemlich allein und bestimmte die Entwicklung des Platonismus nicht so entscheidend, wie man wohl annimmt: neben und nach ihm wirkten die Kräfte weiter, deren Einfluss wir bereits bei Nigidius spüren können. Labeo ist nun Neuplatoniker in dem weiteren Sinne, in dem man allenfalls auch Nigidius so nennen könnte, nicht in dem, dass er von Plotin und seinen Nachfolgern beeinflusst wäre. Das Einzige, was mit einer gewissen Sicherheit in diese Richtung weist, ist die Bezeichnung Platons als *semideus*, die Böhm

[1] ZB. Kahl und Niggetiet, der L. von Porphyrios und Jamblichos abhängen lässt.

[2] Das hat W. Jäger, Nemesios von Emesa (Berlin 1914) schön ausgeführt.

(S. 49) vergeblich zu entkräften sucht; alles, was er anführt, auch etwa die Äusserungen des Apul. de Plat. 1, 2 und Plut. qu. conv. 8, 1, sind schwächer. Erst von Plotin an finden wir θεῖος u. dgl. als ständiges Beiwort Platons (vgl. u. S. 323[3]) und es ist methodisch, diese Wendung Labeos nicht in die Zeit zu setzen, wo sie allenfalls zuerst denkbar wäre, sondern in die, wo sie üblich war.

Dasselbe gilt von der Theokrasie, die in Labeos Schrift über das Orakel des klarischen Apollon eine Rolle spielte. Hier handelt es sich zunächst weniger um die Ansichten des Labeo selbst als um die, welche sich in den von ihm (bei Macrob. Sat. 18, 19) mitgeteilten Orakelversen aussprechen: *consultus Apollo Clarius, quis deorum habendus sit qui vocatur* Ἰαω, *ita effatus est:*

ὄργια μὲν δεδαῶτας ἐχρῆν νηπευθέα κεύθειν·
εἰ δ' ἄρα τοι παύρη σύνεσις καὶ νοῦς ἀλαπαδνός,
φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαω
χείματι μέν τ' Ἀίδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο,
Ἥλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἄβρὸν Ἰαω.

Der höchste Gott ist Iao, wird aber nach seiner Erscheinungsform in den verschiedenen Jahreszeiten verschieden benannt, im Winter Hades, im Frühjahr Zeus, im Sommer Helios, im Herbst Iao. Von einer Gleichsetzung mit Dionysos steht in dem Orakel nichts; Macrob. sagt aber ausdrücklich, dass Labeo in seiner Behandlung der Verse sie vertrat: *huius oraculi vim* ⟨*et?*⟩ *numinis nominisque interpretationem, qua Liber pater* (*patet* ist Druckfehler Eyssenhardts) *et Sol* Ἰαω *significatur, exsecutus est Cornelius Labeo in libro, cui titulus est de oraculo Apollinis Clarii.* Wenn Ganschinietz PW. IX S. 714, 66 sagt, das klarische Orakel beweise nichts für einen Synkretismus, sondern gebe gelehrte Reflexionen wieder, so hat er gewiss Recht, falls er an einen synkretistischen Kult denkt; für uns kommt es aber auf die Tendenz zur Theokrasie an, die mehr ist als die blosse Identifikation eines nicht griechischen Gottes mit einem griechischen: und die ist zweifellos vorhanden. Noch neuerdings haben Baudissin, Studien S. 214 und Immisch, Neue Jahrb. Suppl. XVII 130 das Orakel für eine jüdisch-christliche Fälschung erklärt, kaum mit Recht, aber unter dem richtigen Eindruck, dass hier etwas besonderes vorliegt, das man mit εἷς Ζεὺς Σάραπις nicht in dieselbe Zeit setzen darf. Am nächsten kommen Identifikationen des Jao aus den Zauberpapyri, die

Buresch, Klaros S. 51 sammelt; vgl. dazu Dieterich, Schriften S. 17 (unter „Gnostica", einer Überschrift, die er heute nicht mehr wählen würde). Aber im allgemeinen hält sich Iao im Zauber zu den Kreisen, aus denen er herstammt; vgl. die bei Baudissin, Studien I 187 gesammelten Gemmen (meist Ἰαω Σαβαώθ u. dgl.) und Audollents Index zu den Defixionen S. 465 (zB. N. 208, 4 Σαβαὼθ Ἰαω Ἡλ Μιχαὴλ Νεφθώ); um so auffälliger ist das Klarische Orakel.

Böhm trägt alles mögliche zusammen und geht nicht einmal an der (gänzlich verschiedenen) Athena Hygieia des 5. Jhdts. vorüber, um das Orakel recht hoch hinauf zu datieren. Aber nichts von dem, was er anführt, kommt unseren Versen auch nur entfernt nahe: die Gleichsetzung des Iao hier mit Zeus, dort mit Dionysos oder Sabazios (Val. Max. I 3, 3. Plut. qu. conv. IV 6, 2. Tac. hist. 5, 5: vgl. Ganschinietz PW. IX 714, Cumont A propos de Sabazius et du Judaisme, Löwen 1910) entspringt dem schon aus Herodot bekannten Bedürfnis, sich den fremden Gott durch Gleichsetzung mit einem einheimischen verständlich zu machen. Jenes Orakel aber wird schon bei Macr. mit dem (jedenfalls auch aus Labeo entnommenen) Verse zusammengestellt: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, der auch als orphischer erscheint (fr. 7 bei Ps. Justin Cohort. 15): den wird heute niemand mehr ins 6. Jhdt. v. Chr. setzen wollen (Kern, De Orphei theogoniis 52). Mit dem Schlusse Ἡλιός ἐστι Σάραπις kennt ihn Julian. or. IV 135[d]: Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι im Kultus in trajanischer und hadrianischer Zeit CIG 4713 (Dittenberger, Syll. orient. 678). Osiris Zeus Ammon Serapis werden gleichgesetzt in dem Epigramm aus Kios bei Kaibel Epigr. 1029 (Anth. Gr. app. 281). Verwandter Art sind die Verse bei Euseb. praep III 15 = Lydos S. 22, 2 Ἥλιος Ὧρος Ὄσιρις ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων usw. Alles das ist nicht mehr blasse stoische Spekulation, wozu es Böhm stempeln will, sondern ein Ausfluss mächtiger religiöser Bewegungen, wie das Vorkommen solcher Theokrasien auf Kultusgegenständen beweist; vgl. etwa die Gemmen mit εἷς Ζεὺς Σάραπις CIG 7041 f., das Amulett mit εἷς Ζεὺς Σάραπις ἐπιφανὴς Ἀσκληπιὸς Σωτήρ[1] (zuerst Bull. d. Inst. 1836,

[1] Sarapis wird mit Iao gleichgesetzt CIL II S. 5665, aber Kaibel IG 14, 373 bezweifelt die Echtheit der angeblich ins 3. Jhdt. v. Chr. gehörenden Inschrift (vgl. Lehmann-Haupt bei Roscher IV 360) Gemme mit εἷς Ζεὺς Σάραπις ἅγιον ὄνομα Σαβαὼ φῶς ἀνατολὴ

149 oder die Inschrift der Caracallathermen Not. d. Sc. 1912, 323 εἷς Ζεὺς Μίτρας Ἥλιος κοσμοκράτωρ ἀνείκητος. Wann solche Belege für einen synkretistischen Kultus und dadurch angeregte Spekulation anfangen und wann sie zuerst die in jenem Orakel überlieferte Form zeigen, wird sich vielleicht genauer sagen lassen, wenn diese Dokumente einmal aufgearbeitet sind (vgl. Lobeck, Aglaoph. 460. Usener, Götternamen 341. Wissowa, Relig. d. Römer 91). Vorläufig wird man solche Äusserungen ungefähr in dieselbe Zeit rücken wie die Gebete an Isis im 11. Buche von Apuleius' Metamorphosen; mit jenen klarischen Versen wird man schon deshalb nicht ohne Not höher hinaufgehen, weil sie zum ersten Male den Judengott in die Theokrasie hineinziehen, die bei den ägyptischen Göttern, vor allem Serapis schon früher üblich war. Vgl. das ägyptische Amulett (herzförmiger Basalt) mit dem Distichon: εἷς Βαῖτ, εἷς Ἀθώρ, μία τῶν βία, εἷς δὲ Ἄκωρι· χαῖρε πάτερ κόσμου χαῖρε τρίμορφε θεός. Das aber ist klar, dass es eine wissenschaftliche (oder pseudowissenschaftliche) Literatur über diese Dinge erst geben konnte, als sie nicht mehr ganz neu waren. Einen Anhaltspunkt bietet Porphyrios' Schrift über die Philosophie der Orakel (verfasst vor J. 263) in der sich u. a. die Verse finden μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς (vgl. Geffcken Zwei Apologeten 268)[1]. Ich behaupte nicht, dass Porphyrios' Schrift das Vorbild für die des Labeo war (so Kahl Philol. Suppl. 5 S. 763), aber ich widerrate, diese von jener zeitlich weit abzurücken.

Man kann und muss ferner die Frage aufwerfen, welcher Zeit eine Schrift über das klarische Orakel mit Wahrscheinlichkeit zuzuweisen ist. Natürlich doch der Epoche, die nach dem Wiederaufblühen dieses Orakels beginnt. Hier wäre auch das erste Jhdt. möglich (Buresch Klaros 38), aber die eigentliche Blütezeit des Orakelwesens ist das zweite, in dem Lukian seinen Lügenpropheten, Oinomaos seine γοήτων φωρά schrieb. Dass der Gott selbst über sein Wesen Aufschluss gibt, mag

χθών (C. W. King The Gnostics S. 172). ΕΖΣ = εἷς Ζεὺς Σάραπις wird geradezu zum Zauberspruch (IG 14, 2573, 2). Ferner liegt Pantheus (R. Peter bei Roscher III 1555).

[1] Eine ähnliche Orakelsammlung benutzt die von Buresch in 'Klaros' S. 87 ff. abgedruckte Θεοσοφία: χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν, die im 5. Jhdt. gesammelt ist.

bereits eine Erfindung des Kallimachos sein, wie man aus der Nachahmung bei Ovid geschlossen hat (Rohde Roman 86); in Orakeln begegnet es erst in der von Porphyrios benutzten Sammlung, deren einzelne Stücke wohl auch dem 2., zum Teil vielleicht erst dem 3. Jhdt. angehören. Vgl. Minuc. 27, 6 *ipse Saturnus et Serapis et Iuppiter et quicquid daemonum colitis victi dolore quod sunt eloquuntur.* Wenn endlich Labeo die Theokrasie des Orakels überbietend auch Dionysos zu den mit Jao identischen Gottheiten hinzufügt, so wird man den Gelehrten nicht unrecht geben können, die sich an Neuplatonisches erinnert fühlten (vgl. Wissowa PW. IV 1351); nur muss man neuplatonisch in dem oben erörterten Sinne verstehen.

Ähnlich steht es mit der Erwähnung der Engel bei August. civ. d. 9, 19 *quoniam nonnulli istorum, ut ita dixerim, daemonicolarum, in quibus et Labeo est, eosdem perhibent ab aliis angelos dici, quos isti daemones nuncupant, iam mihi de bonis angelis aliquid video disserendum, quos isti esse non negant, sed eos bonos daemones vocare quam angelos malunt.* Hier hat Böhm S. 53 den Schwerpunkt der Frage verschoben: es kommt darauf an, dass Labeo darüber gehandelt hat, ob man gütige Mittelwesen Dämonen oder Engel nennen solle. Ihm sind also ἄγγελοι vertraute Wesen, und er kennt sie nicht aus irgend einer jüdischen Inschrift oder einer vereinzelten Defixion (Ziebarth Gött. Nachr. 1899, 128)[1], sondern aus theologischer wohl unter Philons oder sonstigem jüdischen Einfluss stehender Literatur. Der älteste Zeuge für Ähnliches ist Nikomachos, der in die Zeit vor Apuleius und zwar nicht lange vor diesen fällt, und früher kann man die Labeostelle keinesfalls setzen[2]. Auf die Nichterwähnung der Erzengel bei Labeo irgendwelche Schlüsse zu bauen ist verfehlt; die Augustinstelle bietet keine Gewähr dafür, dass Labeo die ἀρχάγγελοι

[1] Über die Zeit dieses Stückes wird gar nichts mitgeteilt. Wünsch Rh. Mus. LV 69 setzt es ins 2. Jahrh. nach Chr., ich weiss nicht aus welchem Grunde

[2] M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (Göttingen 1909) kommt allerdings unter dem Beifall Boussets (Arch. f. Rel. XVIII 168) zu dem Resultat, dass schon der Gebrauch von ἄγγελοι in der LXX für ein dämonisches Wesen auf heidnischen Einfluss zurückgehe, aber ich kann nicht finden, dass er das wahrscheinlich gemacht hat. Vgl. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. 81 ff.; Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten. Paderborn 1914.

nicht genannt hat; und wenn er, wie es scheint, die Bezeichnung ἄγγελοι für Mittelwesen ganz ablehnte, so hatte er gar keine Veranlassung zur Erwähnung der ἀρχάγγελοι. Von einem Widerspruch zur Daemonenlehre der Neuplatoniker zu sprechen und daraus zu folgern, Labeo sei Stoiker gewesen, liegt keine Berechtigung vor: bei den Platonikern finden sich auf diesem abstrusen Gebiet die abweichendsten Ansichten, und ausserdem gilt, was ich oben über Labeos Stellung zur Philosophie gesagt habe. — In diesen Zusammenhang gehören auch die *di animales*, die Labeo zur Erklärung der römischen Penaten heranzog (Wissowa Ges. Abh. 102) und die er aus den etruskischen libri Acherontici entnahm (woran es liegen mag, dass sie sich in den Systemen der griechischen Philosophen nicht recht unterbringen lassen); wie sie sich in seine Dämonologie einfügten, lässt sich gar nicht sagen, aber dass sie zu einem „stoischen" System nicht passten, ist deutlich. Jedenfalls kannte Labeo eine ausgedehnte Dämonenwelt, und das nähert ihn Leuten wie Porphyrios und Jamblichos, ohne dass er deshalb von ihnen abzuhängen braucht. Vgl. auch Bousset S. 754.

Vollends unmöglich würde der Ansatz des Labeo vor Sueton, wenn Niggetiets auch von Bousset gebilligte Hypothese richtig wäre, nach der der von Arnobius im 2. Buche bekämpfte Gegner Labeo ist. Diese Frage lässt sich zwar auch durch eine Analyse des betr. Arnobiusabschnittes entscheiden; es wird aber richtiger sein, die Arbeitsweise dieses merkwürdigen Schriftstellers vorher an ausgewählten Partien zu untersuchen.

III.

Dass die beiden ersten Bücher des Arnobius sich von den späteren unterscheiden, ist schon von anderen gesagt worden[1]. In diesen herrscht im Ganzen eine klare Disposition, indem über Götter, Tempel, Götterbilder und Opfer gehandelt wird, und es war für Arnobius auch nicht schwer, hier eine Ordnung herzustellen, da er in diesem Teile viele Vorgänger hatte und seine Aufgabe, soweit sie nicht das λεκτικόν betraf, hauptsächlich darin bestand, neues Tatsachenmaterial zu dem

[1] A. Röhricht, Die Seelenlehre des Arn., Hamburg 1893, S. 1, der freilich mehr auf die Ansätze zu einer positiven Lehrbildung in diesen Büchern als auf die Disposition des ganzen Werkes hinweist.

bekannten zu finden und in das vorhandene Fächerwerk einzuordnen.

Anders steht es mit den einleitenden Büchern. Zwar will uns Arnobius glauben machen, dass er zu Beginn des 3. Buches *ad ordinem* zurückkehre, *a quo sumus necessario paulo ante digressi*, aber in Wahrheit hat er nirgends auf diesen *ordo* hingewiesen, und das eigentliche Band, welches die späteren Bücher mit den früheren verbindet, ist nur die apologetische Tendenz. Mehrfach werden Themen, deren Platz im Rahmen der späteren Bücher ist, ohne zwingende Not bereits in den ersten gestreift — auch das ein unverkennbarer Hinweis auf den Mangel einer sorgfältig überlegten Anordnung des Ganzen. Es fehlt offenbar eine Schlussredaktion: das ergibt sich auch aus dem Zustand des letzten Teiles mit seinen Dubletten sowie aus dem Fehlen jedes Vorwortes. Was jetzt am Anfange steht, ist eigentlich nur eine Einleitung zu der ersten bis Kap. 25 reichenden Erörterung. Der Leser freilich muss von diesen einleitenden Worten den Eindruck empfangen, als wolle Arn. in seinem ganzen Werke nur den Vorwurf widerlegen, *postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum.* Er sucht zunächst zu zeigen (*primum* S. 4, 2), dass seit dem Aufkommen des Christentumes keine neuen Übel eingetreten seien, ja dass sogar (Kap. 13 ff.) dem römischen Reiche allerlei Glückliches widerfahren sei. Nach seiner Gewohnheit aber schiebt er in diesen Abschnitt einen als solchen nicht gekennzeichneten Exkurs ein (Kap. 7—12), der sich mit dem Wesen des Übels beschäftigt. — Jenem *primum* entspricht kein *deinde*, es sollte aber in Kap. 17 stehen, wo ein zweiter Grund gegen jene Beschuldigung vorgebracht wird: Gott kann nicht zürnen. Dieser Punkt ist mit Kap. 24 erledigt und damit das zu Anfang angegebene Thema vorläufig erschöpft.

In Kap. 25 geht nun Arn. zu einem Enkomion des Christentumes über, das er nicht ungeschickt mit dem Vorhergehenden verknüpft. Es beschäftigt sich erst mit Gott (Kap. 25—35), dann mit Christus: beim Übergange zu diesem Thema heisst es nochmals (S. 23, 4) *sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum*, d. h. Arn. erhält die Fiktion eines Zusammenhanges mit dem Anfange seines Werkes aufrecht

(übrigens auch am Anfange von Buch III, zB. S. 119, 10 sowie S. 135, 22. IV 11 S. 149, 18. 24 S. 160, 6 u. ö.). In Wahrheit aber verteidigt er die Gottheit und den Kreuzestod Christi nicht gegen den göttlichen Zorn, sondern gegen die von Menschen dagegen erhobenen Bedenken. Eine Einlage bilden die Kap. 57—59, die von der Glaubwürdigkeit der christlichen Schriften handeln und die heidnische Grammatik und Rhetorik angreifen.

Das zweite Buch beginnt in Fortsetzung dieses Gedankenganges mit einer Invektive, die deutlich als Abschweifung bezeichnet wird (S. 47, 4 *deverticulo paulisper facto*) und die mit Kap. 12 beendet ist. Wie schon einmal im ersten Buche (Kap. 27), so verweist Arn. auch hier (Kap. 4) auf eine spätere Erörterung: dort verspricht er die heidnischen Gegner zu charakterisieren und die Gründe ihres Christenhasses aufzuzeigen, hier nachzuweisen *Christum non impietatem docuisse nationes, sed ab latronibus pessimis miserorum hominum inprudentiam vindicasse.* Obwohl namentlich die zweite Angabe so unbestimmt ist, dass man manche Teile der späteren Bücher darauf beziehen möchte, so wird man doch sagen müssen, dass Arn. diese Versprechungen nicht eingelöst hat — auch das ein Beweis für das Fehlen eines durchdachten Planes und zugleich für die Abfassung der Bücher in der vorliegenden Reihenfolge. — Jene Invektive schliesst mit Kap. 12 und es beginnt nun der Abschnitt, den man die philosophische Verteidigung des Christentums nennen möchte und dessen wesentlicher Inhalt die Seelenlehre ist. Den Schluss von S. 101, 21 an bildet die Widerlegung des Vorwurfs *novellam esse religionem nostram.*

So bunt der Inhalt, so bunt die Quellen — soweit man überhaupt von Quellen reden darf. Wenigstens auf einem Gebiete wird man damit sehr vorsichtig sein: auf dem apologetischen. Hier lag dem Arn. eine reiche Tradition vor, aus der er nicht ohne Gewandtheit geschöpft hat: es ist daher nicht schwer, Berührungen mit anderen Apologeten nachzuweisen[1], aber es macht meist erhebliche Schwierigkeiten, ihn von erhaltenen Apologeten abhängig zu zeigen.

[1] Viel Material enthält Geffcken, Zwei Apologeten, bes. S. 287 ff. Die früheren Herausgeber (Elmenhorst, Heraldus, Orelli) haben manches angemerkt, während Hildebrand fast nur auf das Sprachliche geachtet hat. Röhricht, De Clemente Arnobii auctore. Ham-

Einen Beweis dafür liefert gleich das erste Motiv der Schrift, die Verteidigung gegen die Klage *postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse* (Vgl. Achelis, Das Christentum I 294). Man wird hier mit Tertullian als Quelle rechnen, der das Thema ad nat. 1, 9 und apol. 40 anschlägt, zumal sich das Beweismaterial beider zum Teil deckt. *hiatibus maximis interceptas urbes cum gentibus* S. 6, 28 deckt sich mit *legimus Hieran Anaphen et Delon et Rhodon et Co insulas multis cum milibus hominum pessum abisse* usw. apol. 40, 3; zu *terrarum validissimis motibus tremefactae nutant usque ad periculum civitates* vgl. ausser dem Angeführten auch Tert. 40, 4 *sed et mare Corinthium terrae motus ebibit.* Aber man kommt über diese und die angrenzenden Sätze, die Arn. wirklich dem Tertullian verdanken mag, nicht hinaus und sieht bald, dass er auch andere Quellen hat. So steht der Untergang der Atlantis (S. 7, 11) zwar auch bei Tert., aber dieser weiss nichts von den *milia annorum decem*, die Arn. aus Plat. Tim. 23 e herausrechnet oder mittelbar aus Platon entnimmt. Die *imbres saxei*[1], *locustae et mures* (S. 6, 17. 24) sind römische Prodigien[2], doch stehen die beiden letzten auch Plin. n. h. 8, 104 zusammen. Wieder aus anderer Quelle müssen die mit 7, 14 beginnenden historischen Beispiele entnommen sein: die Notiz von dem Kriege zwischen Ninus und Zoroaster gehört nicht zu dem, was jedem Gebildeten geläufig war (Jackson Zoroaster 156). Dagegen stammt der in Kap. 6 (S. 8, 3) angeschlagene Gedanke, dass die Übel in der Welt seit dem Aufkommen des Christentumes sogar abgenommen haben, wieder aus Tert. apol. 40, 13 oder aus anderer apologetischer Tradition. Wenn er später (K. 14 S. 11, 23) hinzufügt, dass unter der Kaiserherrschaft fremde Nationen besiegt und die Grenzen des Reiches erweitert worden seien, so könnte das auf Tert. ad nat. 1, 17 zurückgehen: *hostes populi nuncupamur. ita vero sit, cum ex novis nationibus quotidie Caesares et Parthici et Medici*

---

burg 1892 hat diese Beobachtungen für einen Autor weitergeführt; bei der ganzen Art des Arn. helfen diese Beobachtungen nicht allzu weit.

[1] Der Ausdruck aus Stat. Theb. 7, 408.

[2] Vgl. Luterbacher, Prodigienglaube der Römer, Burgdorf 1904, S. 48. Heuschreckenprodigien stellt Gossen PW 8, 1885 zusammen.

et Germanici fiant. Aber der Zusammenhang ist bei Tert. ein anderer, und das macht die Sache wiederum zweifelhaft.

Als einen Exkurs in diesem Teile bezeichnete ich die Kap. 7—12, in denen vom Ursprung der Übel die Rede ist[1]. Arn. erklärt zwar nicht verpflichtet zu sein, diese Frage zu beantworten, gibt aber nicht bloss eine, sondern mehrere Auskünfte, um sein Wissen an den Mann zu bringen. Hier wie an anderen Stellen kann man beobachten, dass er nicht auf dem Standpunkte der christlichen Theodizee, sondern auf dem des damals herrschenden Platonismus steht und sich aus diesem heraus zum Christen entwickelt hat; bei der Äusserlichkeit seines Christentumes sind ihm die Grenzlinien nicht völlig klar geworden, und er hat viele Anschauungen aus der Philosophie mit herübergenommen. Er erwägt also die Möglichkeit, dass die Materie die Wurzel aller Übel sei (S. 9, 2): das entspricht zwar pythagoreisch-neuplatonischer, aber durchaus nicht christlicher Anschauung[2]. Ebenso heterodox ist die Ansicht, die Gestirne seien an allem Übel schuld, die er aus hermetischer und gnostischer Literatur schöpfen mochte[3]. Dasselbe gilt von der dritten Meinung, nach der *materiae faex ista, quam sub nostris calcamus ingressibus,*

[1] Vgl. dazu besonders II 54 f. Wertlos ist die von einem namhaften Philosophen begutachtete Dissertation von E. F. Schulze Das Übel in der Welt nach der Lehre des Arnobius (1896). Man fragt sich vergeblich immer wieder, wozu derartige Arbeiten eigentlich erscheinen, und wie Männer von wissenschaftlichem Ruf sich dazu hergeben können, sie für reife Leistungen zu erklären. — Arn. bahnt sich den Übergang zu diesem Abschnitt nicht geschickt mit den Worten: *ac ne tamen omnino, quid de rebus huiusmodi sentiam, nihil videar interrogatus expromere, possum dicere.* Hier gehört *nihil* zu *expromere* im Sinne von *non.* Das Ungeschick sehe ich darin, dass Arn. die Frage mutwillig aufwirft, um seine Weisheit an den Mann zu bringen, und es dann so hinstellt, als sei sie ihm vorgelegt worden. Die Rostocker Dissertation von E. Schroeder über Plotin I 8 (1916) habe ich noch nicht gesehen.

[2] Nachweise bei J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismeg. S. 120. Beweisend für seinen Platonismus wäre namentlich auch die Stelle III 30, wo er in die aus ganz anderer Quelle stammenden Erörterungen über Juppiter eine Reminiszenz aus Phaidr. 246e einmengt (S. 132, 4), wenn sie nicht auch sonst in der Apologetik verwendet würde (Geffcken S. 213).

[3] Gundel PW. 7, 2633. J. Kroll S. 214. — Bei Arn. folgt der Gedanke, dass Gutes und Böses zu wechseln pflegen: darauf kann er selbst gekommen sein.

hanc habet sibi legem datam, ut expiret nocentissimos halitus, quibus corruptus aer iste et corporibus labem ferat et negotia infirmet humana, wo der unbestimmte Ausdruck des Schlussgedankens verrät, dass Arn. in Verlegenheit geraten war: denn die Ausdünstungen der Erde konnten wohl Seuchen hervorrufen, aber nicht alle Übel. Vgl. Quint. VII 2, 3 *unde quid ortum? ut pestilentia ira deum an intemperie caeli an corruptis aquis an noxio terrae halitu.* Hier ist *faex* eine Übersetzung des platonischen ὑποστάθμη (Phaid. 109c); über die Vorstellung von der Minderwertigkeit der Erde vgl. De orac. chald. 52[1]. Ausführlicher entwickelt er die Ansicht, dass *quicquid nobis videtur adversum, mundo ipsi non est malum* (S. 9, 14. 11, 11), im Grunde wohl von Chrysipp herstammend (vgl. fr. phys. 1171 E. 1181, 35. 1184). Seneca de prov. 3, 1 verspricht den Gedanken auszuführen, *mala esse pro universis, quorum maior diis cura quam singulorum est* (was in Kap. 5 sehr einseitig behandelt wird). Die Platoniker haben das übernommen, vgl. Plotin III 2, 5 καὶ οὐκ ἀχρεῖα δὲ οὐδὲ ταῦτα παντάπασιν εἰς σύνταξιν καὶ συμπλήρωσιν τοῦ ὅλου, Procl. De mal. subsist. 262, 6 *et idem malum quidem erit singularibus, totis autem bonum,* in Tim. I 377, 2 οὕτω δὴ καὶ τὸ παρὰ φύσιν ἔχον ἑαυτῷ μὲν ἄτακτον ἐστι, τῷ παντὶ δὲ τέτακται. In der Hitze des Gefechtes übersieht Arn. völlig (wie noch mehr im 2. Buche), dass er gegen die anthropozentrische Auffassung verstösst, die mit dem Christentum unlöslich verbunden ist[2]. Als Beispiel wird Plat. Tim. 22 c angeführt, schwerlich aus eigener Kenntnis, sondern aus einem Platoniker[3]. In der

[1] Vgl. S. 35, 6 *ex ore terrenis stercoribus innutrito* (dazu etwa Bousset Gött. Anz. 1914, 717). Aber S. 26, 7 *ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis luto* ist fernzuhalten. Die pessimistische Vorstellung von der Welt als einem Jammertal, die Arn. mit grellen Farben ausmalt (II 44 ff.), findet ihre Entsprechung zB. bei Origenes (Harnack Mission I² 85).

[2] Den Gegenpol dieser Ansichten bezeichnen etwa Justins Ausführungen apol. II 4 ff., besonders die in K. 7 entwickelte Lehre, dass Gott von einer Vernichtung der sündhaften Welt den Christen zu Liebe absehe. Vgl. auch Tatian 4 p. 5, 8 γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς.

[3] Orig. in Cels. IV 20 zitiert die Stelle auch; das falsche Zitat 4, 16 hat sich von Hildebrand auf Reifferscheid vererbt. — Arn. nennt Platon mit der ganzen Devotion eines Platonikers *ille sublimis apex philosophorum et columen;* vgl. S. 77, 2. 89, 18. 134, 17 (wo Timae. 30b gemeint ist). Ähnlich über Aristoteles III 31: die

folgenden Ausführung dieses Gedankens wird mehr altes Gut stecken als ich nachzuweisen imstande bin. Dazu gehören sicher die wilden Tiere (*lupus, serpens* S. 10, 26), die auch S. 95, 10 wiederkehren: vgl. Capelle Arch. f. Gesch. der Philos. XX 189. Plotin III 2, 9 E. 15. Plutarch bei Porph. de abst. III 20, wo zuerst Bären, Löwen und Panther, dann Mücken, Fledermäuse, Skorpione und Schlangen aufgezählt werden. Cic. Acad. 2, 120 (nach Karneades) *cur deus . . tantam vim natricum viperarumque fecerit, cur tam multa pestifera terra marique disperserit.* — Arn. schliesst den Exkurs mit der Ermahnung, sich nicht über den Weltlauf zu beschweren, es sei gar nicht sicher *vobisne sit genitus et fabricatus mundus an in eum veneritis alienis ex regionibus inquilini* — teils ein skeptisches Argument teils ein Vorklang der im zweiten Buche entwickelten Gedanken. Denn dort heisst es gerade, dass der Ursprung des Menschen dunkel sei. Oder dürfen wir Arn. zutrauen, dass er hier, wo es ihm in seine Beweisführung passt, den Menschen aus den jenseits dieser Welt liegenden (himmlischen) Regionen stammen lässt?

Von Kap. 17 an entwickelt Arn. ein weiteres Argument gegen die Behauptung der Gegner. Die Leiden der Menschheit können deshalb nicht aus dem göttlichen Zorne über die Christen hervorgehen, weil Gott überhaupt nicht zürnen kann. Dieses Argument kehrt in anderem Zusammenhange im zweiten Buche wieder und wäre vielleicht bei einer Schlussredaktion beseitigt worden.

Bei Kap. 25 ist Arn. bei einem neuen Thema: gesetzt die Götter können zürnen, so haben sie doch keinen Grund, uns zu zürnen. Erstens nicht, weil wir den höchsten Gott in reiner Weise verehren (S. 17, 27 *nihil sumus aliud Christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores*): Kap. 25—35. Er steht hier ganz in der Tradition der Apologetik und verwendet allerlei polemisches Material, das in den späteren Büchern wiederkehrt[1]. Eigenartig ist, dass er die

Neuplatoniker erkennen ihm das Prädikat δαιμόνιος, θαυμαστός, auch wohl θεῖος zu.

[1] So Limentinus 4, 9 ff. Anderes findet sich nur hier; bei den *scorta meritoria* S. 18, 26 denkt er an Acca Larentia, die er aus Tert. ad nat. 2, 10 kennen mag: man wird doch auch hier mit der Nennung einer Quelle vorsichtig sein. Die ägyptischen Tiere erscheinen in dieser Zusammenstellung (*feles, scarabei, buculae*) nur hier.

Heidengötter nicht, wie es üblich war, als Dämonen betrachtet, die zwischen Gott und Mensch in der Mitte ständen, sondern als Sprösslinge Gottes (*patrem illorum* S. 19, 3), der ihnen soviel *deitas* (θεότης) verleiht als er will: sie sind *nativi* und *geniti*, also auch φθαρτοί, und haben Gott dafür zu danken, dass er ihnen ein sehr langes Leben vergönnt und dadurch bei den Menschen den Schein ihrer Unsterblichkeit erweckt hat (S. 19, 16). Man wird nicht umhin können, das mit der bei Plutarch def. orac. 13 ff. vorgetragenen Lehre von der Vergänglichkeit der Dämonen zusammenzubringen[1] in der Weise, dass Arn. von einem jüngeren Platoniker abhängig ist, wenn er auch nicht alle Götter als Dämonen bezeichnet. Es folgt eine lebhafte an die Gegner gerichtete contio (Kap. 29—33), die aus verschiedenen Elementen besteht.

Einen breiten Raum nehmen die auch sonst über das Werk verstreuten Gottesprädikationen ein, die, wenn ich richtig urteile, im ganzen platonisch und nur leise christlich überfärbt sind. Dass Platons Gottesbegriff der reinste sei, wird von den Christen (auch solchen, die nicht ausgesprochene Platoniker sind) gern betont, zB. von Euseb. Dem. ev. III 6, 24; vgl. Tertull. de an. 10. 16 resurr. carn. 3. Man sehe etwa S. 20, 23 *o maxime o summe rerum [in]visibilium procreator* (Theosoph. an Buresch Klaros S. 104, 22 οὐράνιος γενέτης Orph. fr. 5, 8 εἷς ἔστ' αὐτογενής, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται. fr. 1, 8 παντοκράτωρ. Tatian 4 αἰσθητῶν καὶ ὁρατῶν αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. Max. Tyr. 139, 19 θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατήρ)[2], *o ipse invisus et nullis unquam comprehense naturis* (ἀόρατος Coloss. 1, 15 und dazu Orig. princ. I 1, 7. Tatian 4 p. 4, 26. or. Sib. 3, 17 τίς γὰρ θνητὸς ἐὼν κατιδεῖν δύναται θεὸν ὅσσοις; 12 ἀόρατος ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα = Ebd. fr. 1, 8 [9 αὐτὸς δ' οὐ βλέπεται θνητῆς ὑπὸ σαρκὸς ἀπάσης]. Orph. fr. 5, 9 bei Elter, Gnomica 155 οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται) . . *prima enim tu causa es* (vgl. zB. Platons πατὴρ ἔργων. Orph. fr. 5, 8 αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται. Tatian 4

[1] Heinze, Xenokrates S. 80. 110. Pohlenz, Vom Zorne Gottes S. 138. S. 19, 7 ist *sortiti esse sentiunt* beizubehalten (*sentiuntur* Reifferscheid), Nom. statt Acc. c. Inf.

[2] Mir scheint, dass Arn. Prädikationen wie Or. Sib. 3, 20 ὃς λόγῳ ἔκτισε πάντα καὶ οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν usw. (vgl. dazu Geffckens reiche Nachweise) in eine ihm geläufigere philosophische Terminologie umgesetzt hat. — Vgl. Hennecke Texte u. Unt. IV 3 S. 52.

μόνος ἄναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή), *locus rerum ac spatium* (Kerygma Petri fr. 3 Dobsch. ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, vgl. Theophil. II 3 θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων, Mark Aurels ἐν σοὶ πάντα und dazu Norden Agnostos Theos S. 240)[1], *fundamentum cunctorum quaecunque sunt* (Tatian 5 αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις), *infinitus ingenitus* (Or. Sib. fr. 1, 7 ἀγένητος, aber schon im Abriss der stoischen Lehre bei Diog. La. VII 137 ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος. Justin. apol. I 25 τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀπαθεῖ. Theosoph. 107, 18 αὐτόσπορος αὐτογένεθλος. 101, 9 ἀλόχευτος) *immortalis perpetuus solus* (Kerygma Petr. ἀέναος ᾰφθαρτος ἀποίητος), *quem nulla deliniat forma corporalis* (Theos. 101, 9 ἀσώματος ἠδέ τ' ἄϋλος. Herm. Trism. bei Stob. II 9, 13 τὸ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καί ἀσχημάτιστον. Albin. 10 p. 166, 6 ὥστε ἀσώματος ἂν εἴη ὁ θεός. Max. Tyr. 143, 11. Porphyr. aphorm. 38. J. Kroll 20), *nulla determinat circumscriptio* (Plotin VI 7, 33 δεῖ . . . τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρκαλον μὴ μεμετρῆσθαι. 8, 11 οὐδὲν περὶ αὐτὸν ἔτι τιθέντες οἷον κύκλῳ οὐδὲ περιλαβεῖν ἔχοντες ὅσος), *qualitatis expers, expers quantitatis* (Philon leg. all. I 36 ἄποιος γὰρ ὁ θεός. Albin. 10 p. 165, 9 οὔτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστι καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτετελεσμένον. Plotin betont das ἀνείδεον Gottes: Zeller III 2[4], 538) *sine situ motu et habitu* (Plotin. V 5, 9 f. VI 9, 6) *de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum* (Herm. Trism. bei Stob. II 9, 16 ὃ ἐξειπεῖν ἀδύνατον, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός. Albin. 10 p. 164, 28. 165, 4 ἄρρητος. Max. Tyr. 140, 1 τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ. J. Kroll 20. Justin apol. I 10 θεῷ τῷ μηδενὶ ὀνόματι θετῷ καλουμένῳ. II 6. 12 f.), *qui ut intellegaris tacendum est, atque ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino muttiendum* (vgl. dazu die Lehre von der σιγή J. Kroll 8. Bousset Gött. Anz. 1914 S. 745). Man sieht bald, was an diesem Gebet charakteristisch ist: es preist Gott fast nur durch die Negation und hält sich da, wo es positive Angaben macht, möglichst im Allgemeinen. Noch deutlicher wird das, wenn man etwa Theophil. I 6 oder das zB. von Skutsch Kl. Schriften S. 427 ge-

[1] Das passt eigentlich auf die Welt, die für den Stoiker mit der Gottheit zusammenfällt, *quae omnis res sit complexa* (Cic. nat. deor. 2, 36), *omnis naturas ipsa cohibet et continet* (ebd. 35).

sammelte teils stoische, teils christliche Material betrachtet[1], das eine Fülle von positiven Bestimmungen enthält (Firmicus: *qui per dies singulos caeli cursum celeri festinatione continuas, qui maria fluctus mobili agitatione perpetuas* usw.). Nun haben andere Apologeten Ähnliches, zB. Minuc. 18, 8. Aristeid. 1 p. 5, 2 „Unbeweglich ist er, unermesslich und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte, auch wird er nicht mehr als messbar von irgend einer Seite umgrenzt und umschlossen." Athenag. 10 ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀίδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον usw. (vgl. dazu Geffcken Apolog. 38. 180 Bousset Gött. Anz. 1914 S. 710, Theophil. I 3 ff.), aber keiner von ihnen geht in der Betonung des Negativen so weit wie Arn, keiner lässt positive Angaben so sehr vermissen wie er, der die hl. Schrift kaum aus eigener Anschauung kennt[2]. Vgl. namentlich auch

---

[1] Vgl. Norden S. 233.

[2] Negativ ist S. 41, 23 *invisibilis illa vis et habens nullam substantiam corporalem.* Ich empfinde hierbei und fortwährend bei Arn., dass dergleichen eigentlich griechisch gedacht ist und zurückübersetzt werden müsste. Vgl. auch 267, 26. — Positiv 107, 2 *omnipotens et primus deus*, oft *rex* (vgl. Reifferscheids Index S. 341[b]; *imperator* S. 101, 11), das mich auch mehr heidnisch als christlich berührt: Max. Tyr. 132, 5 (und dazu Hobein). 144, 7. Ausgiebiger 22, 16 *ipse enim est fons rerum, sator saeculorum ac temporum* (wo man sich versucht fühlt, an die gnostischen Aionen und die Schaffung des Aion durch Gott bei Herm. Trism. 11, 2 zu denken; vgl. auch Tatian 26 p. 27, 27). 18, 20 *deo, cuius nutu et arbitrio* (zum Ausdruck vgl. Cic. S. Rosc. 131. Thes. LL. II 412, 17) *omne quod est constat et in essentiae* (so zu schreiben statt *sententiae*) *suae perpetuitate defixum est.* Das ist stoisch (man denke an die Spielereien mit Δία = δι' ὃν ζῶμεν Norden 172) und neuplatonisch; Plotin. I 6, 7 ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἔστι καὶ ζῇ; vgl. Herm. Trism. II 12: der Nus ist χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, ebd. VIII 2. IX 8. XI 9 ff. — 49, 3 *deum principem . . . qui bonorum omnium solus caput et fons est perpetuus, cunctarum pater fundator et conditor rerum* (vgl. 58, 3 *patrem rerum ac dominum*), *a quo omnia terrena cunctaque caelestia animantur motu irriganturque vitali, [et] qui si non esset, nulla profecto res esset, qua aliquod nomen substantiamque portaret.* Hier widerspricht nichts christlicher Anschauung, aber δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων steht im Timai. 41 a; man sehe, wie Orig. princ. II 4, 1 den Vaterbegriff des Vaterunsers mit dem Platons zusammenbringt, S. 128, 14 *quia alium nesciat patrem nisi omnium conditorem et creatorem deum.* Sicher platonisch beeinflusst ist 84, 18 *salus rerum deus, omnium virtutum caput* (vgl.

III 19, wo es am Schlusse heisst: *unus est hominis intellectus de dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi.* Er ist auch hier Platoniker (im Sinne jener Zeit), für den die erste Erkenntnis Gottes κατὰ ἀφαίρεσιν ist (Albin. 10 p. 165, 15); der erste Vertreter dieser Anschauung ist für uns Philon, aus dessen Schriften man unsere und ähnliche Stellen bequem glossieren kann (Zeller III 2[4] S. 403); sehr nahe kommt Orig. princ. I 1, 6 p. 21, 14 *mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt* (mit Koetschaus Anmerkung). Viele Belege aus nachposeidonischer Literatur finden sich bei Norden S. 13 ff. 24 ff. Falls man überhaupt einen bestimmten Autor nennen dürfte, dem Arn. seine Lehre von Gott verdankt, so würde man an Clemens denken (C. Merk, Clemens Alexandrinus S. 28). Man wird aber vielleicht auch sagen dürfen, dass dem Arn. diese platonisierenden negativen Gottesbestimmungen bei seiner geringen Kenntnis christlicher Dogmen sehr willkommen waren, weil er sich durch positive Angaben eine Blösse zu geben fürchtete.

Was Arn. sonst noch in diesem Abschnitt von Argumenten vorbringt, geht über die gewöhnlichen Kenntnisse des Gebildeten nicht hinaus: S. 21, 13 doxographische Notizen über Gottesleugner, Zweifler und Epikureer (vgl. Minuc. 19. Cic. nat. deor. 1, 28 mit Diels' Anm. zu doxogr. 535, 20) und der Beweis aus dem consensus gentium (S. 21, 29 vgl. Zeller III 1, 137). Am Schlusse (Kap. 34) steht eine Widerlegung der Behauptung, dass Juppiter der höchste Gott sei: wenn er es aber wirklich sei (Kap. 35), so werde er ja eben auch von den Christen verehrt und habe keinen Grund, ihnen zu zürnen. Dazu ist Orig. Cels. I 24 f. zu vergleichen. Wie man sieht, ist das eine advokatorische Beweisführung, die in dem Bestreben, einen Augenblickserfolg zu erzielen, den Boden unter den Füssen verliert.

Sext. phys. I 91 πάσαις ταῖς ἀρεταῖς συμπεπληρωμένον) *benignitatis et columen . . . sapientissimus iustus, perfecta omnia faciens et integritatis suae conservantia mensiones* d. h. τὰ τῆς ἰδίας ὁλότητος μέτρα σῴζοντα, eine m. W. spezifisch neuplatonische Ausdrucksweise, für die ich auf Diehls und meinen Index zu Proclus verweise; s. zB. Procl. in Cratyl. 6, 6 P. (ὁ πρώτως ἀριθμὸς) τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οὖσι χορηγεῖ. — Vgl. auch 214, 19.

Von K. 36 an beschäftigt sich Arn. mit der Verehrung Christi, den die Gegner als *hominem natum et crucis supplicio interemptum* bezeichnen; vgl. etwa Justin Dial. 10 ἐπ' ἄνθρωπον σταυρωθέντα τὰς ἐλπίδας ποιούμενοι. Indem er den ersten Punkt aufgreift, stellt er zunächst χλευαστικῶς eine Reihe heidnischer Götter ihm gegenüber, wobei er seine Belesenheit durch Anführung entlegener Notizen (*Tyrius Hercules in finibus sepultus Hispaniae, Tisianes et Bucures Mauri et ovorum progenies dii Syri*) zeigt. Ernsthafter ist der Vorwurf, dass auch unter den Heidengöttern viele frühere Menschen seien (K. 37: vgl. Minuc. 21 mit Bönigs Nachweisen), und dass Christus sich ebenso wie Liber, Aesculapius usw. durch seine Verdienste um die Menschheit ein Anrecht auf den Himmel erworben habe. Aus der mitgeteilten Liste erscheinen Ceres, Liber und Hercules bei Lucr. 5, 14 ff., an den Röhricht S. 8 erinnert, und Arn. mag diese Stelle im Auge gehabt haben: aber dann hat er sie aus sonstigen Kenntnissen ergänzt, wie die Nennung von Aesculapius, Minerva, Triptolemus zeigt, die beiden letzten aus Verg. G. 1, 18 *oleaeque Minerva inventrix uncique puer monstrator aratri* (benutzt III 31 S. 132, 24). Was Arn. über Christi Verdienste um uns sagt, lässt diesen völlig als einen Professor der Philosophie erscheinen; unbedenklich lässt er ihn alle möglichen physikalischen Lehren vortragen (zB. S. 25, 17 *unde ignibus solis genitalis fervor adscitus, cur luna semper in motu*), was nur bei seiner Unkenntnis des NT. und sonstiger christlicher Überlieferungen möglich ist. Die Worte S. 26, 8 *cum domino rerum deo supplicationum fecit verba atque orationum conloquia miscere* verraten eine Kenntnis oder eine Ahnung des Vaterunsers, die sich auch ohne Einblick in den Urtext gewinnen liess. Drastisch schildert Arn., wie Christus ihn von der Verehrung von Götterbildern (vgl. 6, 14), heiligen Bäumen und Steinen (Minuc. 3, 4. Clem. str. VII 4 p. 19, 4) abgebracht habe; der Satz *quid cuique debeatur vel personae vel capiti, inconfusis gradibus atque auctoritatibus tribuo* zeigt nur, dass er zwischen Vater und Sohn (und hl. Geist, wenn er von dem etwas wusste) zu unterscheiden verstand.

Mit K. 40 geht er dazu über, das von den Gegnern aus dem Kreuzestode entnommene Argument zu entkräften (vgl. zB. Cels. bei Orig. II 47). Er tut das, weil die Tatsache nicht zu leugnen war, mit Hilfe von Beispielen: Pythagoras und

Sokrates sind auch Opfer ihrer Lehre geworden (diese beiden erscheinen mit Vorliebe in diesem Zusammenhange: Geffcken 229), Aquilius Trebonius und Regulus haben trotz *gloria*, *virtus* und *existimatio* den Tod erlitten: hier ist Regulus ein abgegriffenes Beispiel (Alewell, Über das rhetor. Paradeigma S. 80), die beiden anderen ziemlich gesucht (jedoch zB. bei Cicero öfter erwähnt) — man sieht wieder, wie Arn. Neues zu bringen sucht. Daran schliessen sich mythische Beispiele: Dionysos, Asklepios, Herakles, Attis, Romulus, von denen Arn. sicher Dionysos, Herakles und Asklepios vorgefunden hat (Geffcken 70. Orig. Cels. III 22); auch Attis war, wenn auch in anderem Zusammenhange, der Apologetik geläufig.

Von K. 42 an sucht Arn. die Gottheit Christi zu beweisen, der ihm als Sieger über das Fatum erscheint (S. 28, 16. 31, 20. 33, 17), eine im Zusammenhange mit dem zweiten Buche nicht unwichtige Auffassung (u. S. 356). Er benutzt als Hauptargument die Wunder, wie etwa auch Origenes im ersten Buche gegen Celsus (zB. K. 67 II 48), und verteidigt ihn gegen den Vorwurf, ein in Ägypten ausgebildeter Zauberer zu sein, der in dieser Form vielleicht auf Celsus zurückgeht (Orig. I 28, p. 79, 28. 46 p. 95, 32), vgl. Euseb. Dem. ev. III 6, Geffcken S. 60. 240). Mit den Parallelstellen, von denen Tertull. apol. 21, 17 als Quelle in Betracht käme, deckt sich Arn. nicht völlig. Er führt einen Beweis ἐκ τῶν ἔργων καὶ ἐκ τῆς παρακολουθούσης δυνάμεως, um mit Justin zu reden (Dial. 11). Dass er Originalberichte über die Wunder Jesu gelesen hat, ist möglich, aber bei seiner rhetorisch umschreibenden Art nicht festzustellen. Woher stammen die 1000 auf einmal Geheilten? Gewiss aus seiner eigenen Phantasie[1]. Der breit ausgeführte Vergleich mit irdischen Ärzten und heidnischen Heilgöttern lässt den Vorrang Christi, der *admota manu aut vocis simplicis iussione* (S. 32, 8) heilte, erst in rechtem Lichte erscheinen. (Derselbe Gedanke findet sich bei Euseb. Dem. ev. III 6, 9 ff. h. e. I 13, 6. 18. Ps.-Clem. Hom. I 6). Noch deutlicher wird er (K. 50) dadurch, dass er diese δύναμις auf seine

[1] Doch s. etwa Matth. 4, 23. 9, 35. Die Heilung des Wassersüchtigen (S. 29, 28) steht bei Luk. 14, 1—4. Die Beschuldigung, *Aegyptiorum ex adytis angelorum potentium nomina et remotas furatus est disciplinas* S. 28, 22, geht wohl auf Celsus (Orig. 1, 38) zurück. Was S. 31, 6 über die mit dem Namen Jesu zu erzielenden Wunder gesagt ist, sieht Orig. Cels. 1, 6 sehr ähnlich.

Jünger übertrug (ebenso Orig. Cels. II 48 Euseb. a. O. 11 ff.): was freilich von deren Heilwundern berichtet wird (S. 34, 7), ist nur zum Teil in der AG. bezeugt, das Übrige hat Arn. mit der Nonchalance des Rhetors von Christus auf sie übertragen [1]. Der Vergleich mit menschlichen Zauberern (K. 52) bietet Arn. Gelegenheit, einige Renommierzitate anzubringen; über diese Stelle handle ich u. S. 350 Als Beweis für die Gottheit Christi wird auch, wie es scheint, die Transfiguration (s. auch ev. Joh. 12, 29) angeführt, mit starker αὔξησις des überlieferten Vorganges: fast scheint es, als habe Arn. die κοσμικὰ σημεῖα bei Christi Tode (ev. Matth. 27, 51, dazu Usener Kl. Schr. IV 307) eingemengt [2].

Inwiefern die Taten Jesu glaubwürdig sind, wird von K. 54 an erörtert. Sie haben zunächst durch ihre unmittelbare Evidenz gewirkt, und diese hat dazu beigetragen, dass sich das Evangelium in kurzer Zeit über die ganze Welt verbreitete (S. 37, 12, vgl. etwa Orig. Cels I 67 p. 121, 20). Mit K. 56 wendet sich Arn. den christlichen Schriften und der Verteidigung ihrer Glaubwürdigkeit zu. Er macht geltend, dass überhaupt nur ein Teil der Wunder aufgezeichnet sei (sonst würden die Gegner eher Grund zur Kritik [3] haben), und dass

[1] S. 33, 26 *istas virtutes . . . multos alios experiri et facere sui nominis cum adiectione permisit* = ev. Marc. 16, 17 ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν usw. S. 34, 9 Austreibung von Dämonen: Act 5, 16. 8, 7. 16, 16. Ebd. 22 Heilung von Gelähmten: Act. 3, 7. 9, 33. 14, 7. — Ebd. 24 Auferweckung Toter: Act. 9, 36. 20, 7. Das Übrige ist unbezeugt (und auch schwerlich von Arn. aus ausserkanonischen Texten entnommen); aber das störte Arn. wenig, wenn er nur seine Rhetorik daran entfalten konnte. Auch hier gilt: *concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius* (Cic. Brut. 42). Umgekehrt überträgt Arn. S. 30, 20 das Pfingstwunder auf Christus (Resch aO.).

[2] Man hat die Stelle daher fälschlich auf Christi Tod bezogen, wie Hildebrands Anmerkung zeigt, der Luc. 24 (vielmehr 23, 44) zitiert. Aber auch hier steht nichts von *tellus mota contremuit, mare funditus refusum est.* A. Resch Agrapha (Texte und Unters. XV 3) 189 zieht ausserkanonische Schilderungen von Christi Tode heran, um die Arnobiusstelle zu erklären. Aber die Worte *postquam videri se passus est cuius esset aut magnitudinis sciri* (ein normaler Autor hätte *aut* vor *cuius* gestellt) passen nicht auf den Tod; Arn. hat wohl Verschiedenes durcheinander geworfen. Eigenartig ist auch die Vorstellung, dass Christus heute noch (etiam nunc S. 31, 4) seinen wahren Jüngern erscheine.

[3] Die Stelle S. 38, 3 ist nicht in Ordnung: *adprehen dere locum*

Dämonen die hl. Schrift durch Zusätze und Tilgungen entstellt hätten — ein Gedanke, auf den Arn. selbständig gekommen ist und der in seinen Konsequenzen das ganze Dogma zu erschüttern geeignet war[1]. Was man gegen die christlichen Schriften vorbringt, lässt sich zum grossen Teil auch gegen die heidnischen anführen (K. 57), und deren höheres Alter ist eher ein Beweis gegen als für ihre Glaubwürdigkeit[2]. Auch der *trivialis et sordidus sermo* der christlichen Bücher ist nicht geeignet, sie zu verdächtigen, sondern eher, ihre Glaubwürdigkeit zu erhöhen: das gibt dem Arn. zu Ausfällen gegen die grammatische und rhetorische Wissenschaft Gelegenheit, die sich in seinem Munde doppelt wunderlich ausnehmen. Der Vorwurf ist alt, wie Minuc. 5, 4. 16, 6. Orig. Cels. 1, 29. 62 zeigen, vgl. Tatian 26 p. 28, 3 ἀρχὴ τῆς φλυαρίας ὑμῖν γεγόνασιν οἱ γραμματικοί. Ebd. Z. 15 τί γάρ, ἄνθρωπε, τῶν γραμμάτων ἐξαρτύεις τὸν πόλεμον; 29 'ich glaubte den christlichen Schriftstellern' διά τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον. Theophil. 1, 1 (vgl. auch Geffcken 184). Über das Haschen nach Barbarismen und Soloikismen (S. 39, 20) hält Arn. sich öfter auf (51, 20. 56, 8. 63, 9), gewiss nicht ohne Kenntnis heidnischer Polemik gegen die Auswüchse der formalen Bildung (Ilbergs Jahrb. XI 19). Auch was er im ein-

fortasse possetis, quod videretur esse simillimum veri, und sie wird weder durch Ursinus' *quo* statt *quod* noch durch Stewechs *fucum* verbessert; statt *locum* ist ein Wort wie *mendacium* (*fucatum?*) einzusetzen, ψεῦδος ἐτύμοισιν ὅμοιον. *adprehendere* muss etwa im Sinne von *deprehendere* stehen, und in der Tat hat es seit Tertullian öfter den Sinn von cognoscere, observare (Thes. II 307, 78). *atque utinam* ist natürlich nicht anzutasten; *potuissent* steht für den Konj. Imperf. wie S. 22, 2 (Kistner 14).

[1] Der Verderbnis S. 38, 13 kommt man mit kleinen Mitteln nicht bei; es liegt eine grössere Lücke vor. — Tätigkeit von Dämonen nehmen die Apologeten in anderem Zusammenhange gern an, zB. Minuc. 26, 7 f. Theophil. II 8 und vor allem Justin.

[2] Zu dem Gedanken S. 39, 6 *proclivius multo est, minus esse in recentibus fictionis quam in antiqua obscuritate summotis* vgl. Cic. rep. 2, 18: Romulus lebte schon zu der Zeit, *cum iam plena Graecia poetarum et musicorum esset minorque fabulis nisi de veteribus rebus haberetur fides . . permultis annis ante Homerum fuisse quam Romulum, ut iam doctis hominibus ac temporibus ipsis eruditis ad fingendum vix quicquam esset loci* (s. Sokr. IV 3). Minuc. 20, 3. — Zum Folgenden sei bemerkt, dass die Jünger oft als εὐτελεῖς und ἰδιῶται (Act. 4, 13) bezeichnet werden: Euseb. Dem. ev. III 5, 60. 74.

zelnen gegen sie vorbringt, wird schwerlich neu sein; nur muss man auch hier den Gedanken aufgeben, er habe alles bequem zusammengestellt vorgefunden. Die Polemik gegen den natürlichen Ursprung des grammatischen Geschlechts (S. 40, 20) hat ihre Entsprechung bei Sext. adv. gramm. 142 ff., nur sind natürlich die dort (§ 148) gegebenen Beispiele für Geschlechtswechsel durch lateinische ersetzt (S. 41, 4), die sich wiederum mit Ausnahme von *iugulus* alle bei Nonius und Charisius nachweisen lassen (vgl. Neue-Wagener 1, 799). Was er über den sagt, *qui articulos masculinos femininis generibus anteponit* (S. 41, 13), weist sofort auf eine griechische Quelle und findet sich bei Sext. adv. gramm. 152 (ohne dass gerade dieser benutzt sein muss). Den Worten: *vos conspicimus et res masculinas feminine et femineas masculine et quas esse dicitis neutras et illo et hoc modo sine ulla discretione depromere* entspricht genau Sext. 150 εἴπερ φύσει τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἦν ἀρρενικὰ τὰ δὲ θηλυκά, ὤφειλον αἱ ἀρρενικαὶ φύσεις ἀεί ποτε ἀρρενικοῖς ὀνόμασι προσαγορεύεσθαι καὶ αἱ θηλυκαὶ θηλυκοῖς καὶ μήτε αἱ ἀρρενικαὶ φύσεις μήτε αἱ θηλυκαὶ οὐδετέρως.

Der Exkurs über Glaubwürdigkeit und Form der christlichen Urkunden ist mit K. 59 abgeschlossen, und Arn. wendet sich nunmehr dem Kreuzestode Christi zu. Auf die Frage, wozu Christus überhaupt einen menschlichen Leib trug, gibt er nur kurze Antwort und erklärt, wie öfter wenn er sich dogmatisch unsicher fühlt, dass der eigentliche Grund dunkel sei. Die einzige positive Angabe ist, dass er des Körpers bedurfte, um von den Menschen gesehen zu werden. Den Tod erlitt nicht der Gott in ihm, sondern sein Körper, der ebenso als Werkzeug der Gottheit aufzufassen ist wie die Sibylle nur das Sprachrohr Apollos war (vgl. Aen. VI 77 und dazu Norden S. 143): das klingt an Doketismus an und mag etwa der Lehre des Origenes entsprechen. Was ihm an Kenntnis des Dogmas abgeht, ersetzt er durch ein pathetisches Enkomion auf Christus (S. 44, 1), das zum Teil in die Form der altercatio und der Synkrisis mit den von den Heiden vergötterten Menschen übergeht. Hier wird allerlei Material verwertet, das z. T. VI 21 wiederkehrt: *qui matronarum pudorem ac virginum vi subruunt atque eripiunt licentiosa, appellatis indigetes* (S. 44, 16) bezieht sich auf Romulus, obwohl nicht er, sondern Aeneas zum Indiges wurde, Z. 20 auf Satiriker und eifernde Philosophen wie Seneca, *qui matrimonia persuadent habenda esse com-*

munia auf Platon (Helm, Lukian und Menippos 229. Theophil. III 6), *qui cum pueris cubitant formonsis* auf Sokrates (Helm a. O. Markowski, De Libanio Socr. defensore S. 16), *qui pecudes vos esse . . praedicant* auf Epikur (Hor. ep. 1, 4, 16). Aber es kommt dem Arn. hier noch mehr wie sonst auf die stilistische Wirkung seiner Tiraden an, und je mehr wir uns dem Ende des Buches nähern, desto dünner wird der verarbeitete Stoff und desto reichlicher die eigenen Zutaten unseres Rhetors[1].

IV.

Das zweite Buch knüpft mit seinem Anfange an das erste an, indem es nach den Gründen des Hasses gegen Christus fragt. Dieser erste Teil streift allerlei apologetische Motive, ohne eines davon auszuführen: es ist hier wie oft dem Arn. mehr auf eine lebhafte altercatio mit dem Gegner (vgl. Minuc. 31, 7) angekommen. Z. B. begegnet die rasche und weite Verbreitung des Christentums (S. 50, 19. 56, 28) als Argument für die Wahrheit der Lehre bei Orig. Cels. 1, 27, der ebenfalls hervorhebt, dass nicht nur Ungebildete sich bekehrt hätten[2]. In K. 6 zieht er über den Bildungshochmut der Heiden her und macht Grammatik, Rhetorik, Logik und Rechtskenntnis namhaft, zum Teil ähnlich wie S. 39, 20 (s o. S. 332). 56, 8. 63, 9 (Geffcken S. 184). Auch hier versteht er mit Kenntnissen zu prunken, indem er den *fornix* des Lucilius (1177 M.) und den Marsyas des Pomponius anbringt, die wir beide nur aus dieser Stelle kennen. Der Satz aus dem ersten Korintherbrief *sapientiam hominis stultitiam esse apud deum primum* (S. 52, 3) erscheint oft, zB. Orig. Cels. 1, 13. Hermias 651, 4 D.

---

[1] S. 45, 21 steht ein Enthymema, das ἀπὸ τοῦ ἥττονος von der Schätzung, die ein hervorragender Arzt geniesst, auf die schliesst, die Christus geniessen sollte. Ich würde angesichts der Häufigkeit des Vergleiches (Harnack Mission I² 87) an einen Zusammenhang mit Orig. Cels. I 3 p. 62, 14 K. nicht denken, wenn nicht andere sichere Indizien für Arnobius' Bekanntschaft mit der Schrift vorlägen (u. S. 335)

[2] Vgl. Harnack Mission II² 13. 25. Achelis, Das Christentum II 382 kommt zu dem Ergebnis, dass der Übertritt von Senatoren und Rittern bis zum Ende des dritten Jhdts eine Ausnahme gebildet habe. Bis um Mitte dieses Jhdts. war man anscheinend überall genötigt, ungebildete Leute zu Bischöfen zu machen. Zu dem Vorwurf, dass nur niederes Volk sich dem Christentume zuwende, vgl. Minuc. 8, 4. 31, 6.

Daran schliesst sich ein Hymnus auf die Skepsis (K. 7), dessen Hauptstück eine Aufzählung aller möglichen meist physikalischen Probleme bildet, die von S. 52, 20 an zum Teil aus Lukrez stammen (Röhricht), aber auch aus Platon und anderen Quellen, die ich nicht bestimmen kann [1].

Nunmehr verteidigt Arn. in ausführlicher Erörterung die *fides* der Christen durch das billige Argument, dass es im Leben ohne *fides* nicht abgehe. Das hätte sich mit dem Vorhergehenden ganz gut verbinden lassen, aber ein eigentlicher Übergang fehlt, und zwar deshalb, weil Arn. hier zu einer neuen Quelle übergeht. Er ist zu dem Abschnitt über die fides vielleicht durch Origenes Cels. 1, 10f. veranlasst worden; allerdings ist das Argument Gemeingut der Apologeten (vgl. Otto zu Theophil. I 8). Vgl. S. 53, 18—25 mit Orig. p. 63, 22 K. τίς γὰρ πλεῖ ἢ γαμεῖ ἢ παιδοποιεῖται ἢ ῥίπτει τὰ σπέρματα ἐπὶ τὴν γῆν μὴ τὰ κρείττονα πιστεύων ἀπαντήσεσθαι; Dem Origenes verdankt er auch den Gedanken von K. 9, dass auch der Beitritt zu einer bestimmten philosophischen Sekte auf Glauben beruhe, vgl. Orig. p. 62, 27 τίς γὰρ προτραπεὶς ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ ἀποκληρωτικῶς ἐπί τινα αἵρεσιν ἑαυτὸν φιλοσόφων ῥίψας . . . ἄλλως ἐπὶ τοῦτο ἔρχεται ἢ τῷ πιστεύειν τὴν αἵρεσιν ἐκείνην κρείττονα εἶναι; Die Ausführung im einzelnen ist dann bei Arn. viel gelehrter als bei Origenes; er hat dafür eine doxographische Quelle benutzt und, wie Diels Doxogr. 172 zeigt, verballhornt (vgl. unten über c. 56 ff.). Was von S. 55, 4 an folgt, ist allgemeines Gerede, namentlich eine Synkrisis Christi mit den Philosophen, von denen Platon, Kronios und Numenios genannt werden — ein nicht unwichtiger Hinweis, dass Arn vom Platonismus des zweiten Jahrhunderts berührt ist, vielleicht sogar auf eine direkt benutzte Quelle (s. u. S. 350). Immerhin sei erwähnt, dass Numenios auch von Clemens und Origenes genannt wird.

[1] Die Frage, ob wir *radiorum et luminis intentione videamus* (S. 53, 1) und die nach der Herkunft des Geschmackes mögen durch Theaet. 156 d. 159 d. Tim. 45 b (die schwerlich selbst benutzt sind) veranlasst sein; dann wäre nur für das Problem des Ergrauens der Haare die Parallele zu suchen. Die Theorie des Sehens streift Arn. III 18 *radiis aut imaginibus cernere aut, quod oculis commune est omnibus, sine alterius luminis commixtione nihil omnino conspicere*, was Gell. V 16 auffallend ähnlich sieht. Die *malorum examina* S. 52, 19 haben mit Lukrez' *pullorum examina* (trotz Röhricht) kaum etwas zu tun.

Bei c. 13 beginnt die Polemik gegen gewisse heidnische Lehren von der Seele, die den grössten Teil des Buches ausfüllt (bis c. 66 S. 101, 21). Da sie dem Arn. Veranlassung gegeben hat, merkwürdige eigene Lehren zu entwickeln, so ist sie mehrfach behandelt worden, am besten von Röhricht, Die Seelenlehre des Arn. Hamburg 1893. Dass seine Auffassung nicht immer das Richtige trifft, hat Geffcken S. 287 angedeutet, und ich werde ihn meist stillschweigend verbessern, ohne mich auf eine ausführliche Widerlegung einzulassen.

Arn. hebt zunächst die Verschiedenheit des christlichen Standpunktes von dem jener heidnischen Philosophen hervor. Nachdem er bereits S. 59, 12 die *media qualitas* der Seele behauptet hat, beweist er sie von c. 16 S. 60, 25 an durch einen Vergleich mit den Tieren[1]. Einzelne Anklänge an Lukrez sind vorhanden, aber die eigentlichen Argumente stammen anderswoher; man mag sie mit denen in Plutarchs Schrift De soll. anim. (VI 11 B.), Philon De animalibus, Orig. Cels. IV 73—99 und Porphyrios' drittem Buche περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων vergleichen, wird sie aber nur teilweise dort wiederfinden. Vgl. zB. mit 61, 15 *morbos illa et inedias sentiunt* Porph. 195, 14 οὐ μόνον τῶν κατὰ φύσιν παθῶν . . . ὁμοίως ἡμῖν κεκοινώνηκεν, ἀλλ' ἤδη καὶ τῶν παρὰ φύσιν καὶ νοσωδῶν. Arn. mochte auch an die vielen Erzählungen von Tieren denken, die Heilmittel kennen (zB. Philon S. 144). Dass die Tiere wie der Mensch auf Abwehr des Hungers bedacht sind, steht zB. bei Orig. S. 346, 13, Plutarch c. 27 u. ö., Cic. nat. deor. 2, 121, Philon S. 139. 145, die Kunst ihres Häuser- und Nesterbaues erwähnt Plut. c. 10. 20, Aelian. hist. an. III 24,

[1] Ich finde nirgends einen Hinweis darauf, dass ein Ansatz zu der Lehre von der mittleren Natur des Menschen bei Theophil. 2, 24 E. vorliegt μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων. Vgl. 27: wenn der Mensch sich nach der unsterblichen Seite neigt, indem er Gottes Gebote erfüllt, so erhält er als Lohn von Gott die Unsterblichkeit; wenn er aber auf Gott nicht hört und sich den Werken des Todes zuwendet, so zieht er sich selbst den Tod zu. — Ganz wie Arn. spricht also Theophilos vom Tode (s. u. S. 340), aber er leitet (nach 2. Thess. 1, 8: s. u. S. 340) die Unsterblichkeit nicht wie dieser aus der Erkenntnis Gottes her, sondern aus dem Gehorsam gegen sein Wort. Auch Justin Dial. 6 ist ähnlich: die Seele ist nicht selbst Leben, sondern hat am Leben Teil, wenn Gott es will, und hört auf zu leben, wenn er es nicht will. — Vgl. zu alledem PW. VIII 808, 66. Bousset Gött. Anz. 1914, 725.

Philon S. 133, Orig. S. 346, 17. 353, 3ff. Auch die weiter unten (S. 69, 3) begegnenden Beispiele für die εὐμάθεια der Tiere stammen aus gleicher Quelle (Plut. Gryll. 9. Porph. III 6 S. 194, 17 πολλὰ μὲν παρ' ἀλλήλων μανθάνει ζῷα, πολλὰ δὲ καὶ παρ' ἀνθρώπων); über die Klugheit des Hundes Plut. c. 13 ff. Porph. 193, 11; die Stellen über die Erlernung der Sprache (Plut. c. 19. Gryll. 9 [VI 99, 10 B.] Porph. 191, 9. Philon S. 128. 171 = Chrys. fr. 734) beweisen, dass Z. 9 (*discit*) *verba psittacus et integrare et nomina corvus* (*corsus* P) einzusetzen ist, wo Reifferscheid nach eigener Vermutung *nostris* schrieb (vgl. Varr. L. L. VI 56). In dem S. 61, 24 vorgebrachten Argument, dass wir Menschen nicht alle *rationales sumus et intellegentia vincimus genus omne mutorum* noch *cum ratione et consilio* leben, wird man einen Anklang an Plut. Gryll. 10 (VI 100, 19) erkennen dürfen: οὐ γὰρ οἶμαι θηρίου πρὸς θηρίον ἀπόστασιν εἶναι τοσαύτην ὅσον ἄνθρωπος ἀνθρώπου τῷ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι καὶ μνημονεύειν ἀφέστηκεν. Auch hier weiss Arn. etwas von den Schätzen, welche die Forschung aufgespeichert hatte, um das λογικόν und die ἀγχίνοια der Tiere zu beweisen (S. 62, 11 *in his ipsis . . . multa inesse conspicimus rationis et sapientiae simulacra*), aber sein Eifer geht nicht so weit wie etwa der des Celsus, der einer ähnlichen Tendenz zu Liebe viel sorgfältigere Umschau gehalten hat. Vgl. auch 268, 7.

Mit geschicktem Übergange wendet er sich c. 18 S. 62, 18 den menschlichen Erfindungen zu und sucht ihren Wert dadurch herabzusetzen, dass er sie als Erzeugnisse der Not hinstellt — ein epikureisches Argument, das er wohl dem Lukrez verdankt (Usener Epicurea S. 380. Woltjer Lucr. philos. 141, vgl. Theokrit 21, 1). S. auch Clem. II 14, 20 St.

In c. 19 S. 64, 3 beginnt die ausführliche Polemik gegen die Anamnesislehre, die bis c. 28 reicht. Sie wird in ziemlich unscheinbarer Weise eingeführt, und man kann bezweifeln, ob dem Arn. ihre Bedeutung innerhalb der platonischen Lehre ganz klar geworden ist. Die dagegen angeführten Gründe sind gewiss älter, namentlich auch der Gedanke des Erziehungsexperimentes, der in c. 20—23 ausgeführt wird; es hat nichts mit der im folgenden benutzten Menonstelle zu tun, sondern knüpft an die bekannte Erzählung des Herodot (2, 2) von Psammetich an (vgl. Tertull. ad nat. 2, 8). Die Darlegung des Menon[1], gegen die sich Arn. in c. 24 wendet, wird auch

[1] Dass die Stelle berühmt war, zeigt zB. Cic. Tusc. 1, 57, der von

von Augustin de Trin. 12, 24 angegriffen, und Schmekel (De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione. Greifswald 1885 S. 53) fand zwischen diesen Stellen, zu denen er noch Tertullians Polemik gegen die Anamnesis (de anim. 23) hinzufügte, eine solche Ähnlichkeit, dass er sie aus einer gemeinsamen Quelle (Varro!) ableiten wollte. Aber die Stellen sind im einzelnen verschieden, und gemeinsam ist ihnen nur die Bekämpfung der platonischen Lehre; auch aus anderen Gründen wird heute nicht leicht jemand annehmen, dass Arn. den Varro selbst benutzt. S. 69, 17 wendet sich Arn. gegen den platonischen Satz (Phaidon 65 B), dass die Seele *ex oppositu corporis amittit repetentiam priorum*, den auch Tertull. de anim. 24 S. 339, 10, aber mit anderen Gründen bekämpft. Aus Luer. 3, 852 hat Arn. nur das Wort *repetentia*, aber die Angriffe gegen die Lehre von der Wiedererinnerung können im letzten Grunde aus epikureischer Quelle stammen[1]. Dagegen ist Arn. zu der folgenden, eigentlich nicht in diesen Zusammenhang gehörenden Erörterung wohl durch Lukrez veranlasst: die Annahme einer Veränderung in der Seele hebt deren Unsterblichkeit auf (Röhricht S. 16, z. T. nach Jessen). Bei S. 70, 22 mündet seine Darlegung wieder in die ursprüngliche Bekämpfung der Anamnesis ein.

Von c. 29 an erörtert Arn. die moralischen Folgen jener heidnischen Seelenlehre, die den Menschen zum Hochmut und zur Verachtung aller Strafen im Jenseits führen müsse. Auch die philosophische Ethik wird dann überflüssig (S. 73, 4), da

---

Poseidonios abhängig ist, vgl. Schmekel Philos. d. mittl. Stoa S. 135. Nebenbei sei auf die S. 68, 18 begegnende Lehre vom Menschen als Mikrokosmos hingewiesen, die in letzter Linie auf Poseidonios zurückgeht (W. Jäger Nemesios S. 135. Bouché-Leclercq L'astrologie grecque S. 77) und die dem Arn. gewiss durch neuplatonischen Einfluss zugekommen ist.

[1] Der Vergleich des Verhältnisses der Seele zum Körper mit dem der Zahl S. 69, 22, der durch die späteste Form der platonischen Seelenlehre veranlasst sein mag, ist wohl richtig überliefert: *ut enim numerus in corporibus constitutus, quamvis mille corporibus obruatur, intactus et inviolabilis constat.* Das wird etwa durch die Darlegungen bei Sext. Hypot. 3, 151 ff. verständlich: der ἀριθμός ist ἐν τοῖς ἀριθμητοῖς, ohne doch mit ihnen identisch zu sein. Reifferscheid schrieb *sine* statt *in*. — Z. 11 (*animam*) *scientem huc omnia superioribus adventare de saeculis* halte ich ebenso wenig für möglich wie Ursinus, der *sedibus* vorschlug: ich meine, *circulis* wie 60, 11. 71, 17.

ja die gottgleiche Seele gegen jede Befleckung von vornherein gefeit ist. Dass dieser Gedanke dem Arn. von irgendwo zugeflogen ist, zeigt Justin Dial. 1 ἄλλοι δέ τινες ὑποστησάμενοι ἀθάνατον καὶ ἀσώματον τὴν ψυχὴν οὔτε κακόν τι δράσαντες ἡγοῦνται δώσειν δίκην (ἀπαθὲς γὰρ τὸ ἀσώματον) οὔτε ἀθανάτου αὐτῆς ὑπαρχούσης δέονταί τι τοῦ θεοῦ ἔτι. Vgl. Minuc. 34, 12.

Bei S. 73, 17 bahnt sich Arn. in wunderlicher Weise den Übergang zur Entwicklung seiner eigenen Ansicht. Auch wenn die entgegengesetzte Ansicht Epikurs richtig ist und die Seelen vergänglich sind, ergibt sich eine zügellose Moral (Justin Dial. 5 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς. Apol. I 18): also muss man ihnen eine Mittelstellung zuweisen. Wunderlich ist nicht dieser Schluss an sich, sondern die unauffällige Art seiner Einführung, die in keiner Weise erkennen lässt, dass hier eine entscheidende Wendung vorliegt. Die Folgerung wird in c. 31 gezogen: gerade die *medietas* der Seele hat den Anlass zur Entstehung der Philosophie und der entgegengesetzten Meinungen über ihre Eigenschaften gegeben. Demgegenüber beruft sich Arn. auf den *summus auctor* d. h. Christus, der ihm hier und sonst (s. S. 329) als Lehrer der Menschheit und Bringer der wahren Wissenschaft erscheint ähnlich wie dem Clemens (C. Merk Clemens S. 52); er habe gesagt *non esse animas longe ab hiatibus mortis et faucibus constitutas, posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum temptent ac meditentur adgnoscere: eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum* (ebenso c. 61 S. 97, 14). Das Letzte geht auf ev. Joh. 17, 3 zurück: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν[1]; das erste beruht vielleicht auf unklaren

[1] Arn. hat die Stelle seiner Gewohnheit gemäss erweitert. Ob *fermentum* aus den bekannten biblischen Gleichnissen stammt, muss bei seiner geringen Kenntnis des NT. fraglich bleiben; bei *rei dissociabilis glutinum* ist an die Vereinigung von Seele und Körper gedacht (das Adj. ist natürlich Reminiszenz). Aehnlich zB. Tatian 13 p. 14, 15 πάλιν οὐ θνήσκει (ἡ ψυχή), κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη (die in diesem Kap. entwickelte Seelenlehre hat auch sonst Ähnlichkeit mit der des Arn.) und 19 p. 21, 10 ἀποθνήσκετε, χάριν δὲ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τοῦ θανάτου καταφρονηταὶ γίνεσθε. Justin Dial. 14 διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ . . . ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν. Darin liegt nichts „Gnostisches“ i. e. S., sondern Arn. betont die Erkenntnis Gottes infolge seiner

Erinnerungen an Stellen, wo Christus von Himmelreich und ewigem Leben (ev. Matth. 7, 21. 19, 29. 25, 46 Joh. 3, 16 usw.) einerseits, von ἀπώλεια, σκότος, γεέννα, πῦρ αἰώνιον u. dgl. anderseits gesprochen hatte (ebd. 7, 13. 8, 12. 10, 28. 39. 13, 42. 23, 33. 25, 41), vielleicht ausschliesslich auf 2 Thess. 1, 8 Ἰησοῦ . . ἐν φλογὶ πυρὸς διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν: aber den folgenden Satz καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ hat Arn. unterschlagen, weil er das Christentum 'gnostisch', nicht ethisch auffasst s. u. S. 341 [1]. Vgl. auch S. 74, 24. 75, 29. 77, 1 u. ö., wo das den Seelen drohende Schicksal als *mors* bezeichnet wird; S. 97, 19 ist auch von längeren Qualen die Rede (vgl. Bigg Christian Platonists 231). Irgendwelche dogmatische Bedeutung kommt Arn. Seelenlehre nicht zu, da er sie in dem Wunsche entwickelt, den Gegner zu widerlegen, und mit der Erreichung dieses Zieles ihren Zweck erfüllt sieht [1]. Es wäre ihm auch schwer gefallen, sie über die flüchtigen Bemerkungen, die er macht, hinaus weiter zu verfolgen, und namentlich die Kap. 51 ff. zeigen die völlige Ratlosigkeit, in die er gerät, sobald er nur die nächsten Konsequenzen aus seiner Lehre zu ziehen versucht. Der an sich fleissige und dankenswerte Versuch von K. B. Francke, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arn. (Leipzig 1878), den positiven Gehalt dieser Lehren darzustellen, konnte daher zu keinem rechten Ergebnis führen. K. 32—34 sind mit dem Preise Christi als dessen angefüllt, der uns die Verheissung des ewigen Lebens gegeben hat.

Von c. 35 an verteidigt Arn. seine Behauptung, dass die Seelen trotz ihrer *qualitas media* unsterblich werden können, besonders durch einen Hinweis auf die *dii angeli daemones*, die auch mittlerer Natur seien und nur durch die Gnade des

---

intellektualistischen Anschauung, an der die platonische Philosophie nicht unschuldig ist. Vgl. o. S. 328. 336[1]. Arnob. S. 107, 15. 108, 8.

[1] Röhricht S. 46 hat das treffend ausgeführt, vgl. S. 53 A.: „so glauben wir doch auch den Ursprung seiner ethischen Betrachtungen mehr in dem Hang zum Protestieren suchen zu sollen als in dem bewussten Streben, zu wirklich haltbaren sittlichen Gesichtspunkten und Grundsätzen durchzudringen." — Auch im folgenden verraten die Worte *illud quod dabitur* keine über das bisher Gesagte hinausgehenden Kenntnisse, sondern beziehen sich, wie Orelli in den Addenda S. 462 treffend sagt, wiederum nur auf die vita aeterna (*longaevas fieri*).

höchsten Gottes unsterblich werden könnten. Er beruft sich dafür auf die bekannte Timaiosstelle S. 41 c und zeigt dadurch, wie tief er in heidnischen mystisch-philosophischen Anschauungen befangen ist; vgl. c. 53 S. 89, 27 [1]. Aus diesen stammt auch die Meinung (c. 37), dass schon das Verweilen der Seelen auf der Erde eine Erniedrigung bedeutet (o. S. 322 f.). Sie führt zu der Erwägung, zu welchem Zwecke eigentlich der Mensch auf Erden weile, und zu einer Widerlegung der Ansicht, dass der Mensch nach Gottes Willen eine notwendige Ergänzung der Schöpfung sei (vgl. Plat. Tim. 41 b). Es ist der Abschnitt, in dem Arn. sich wohl am ärgsten vergaloppiert hat, indem er die anthropozentrische Weltanschauung des Christentumes umstösst [2]. Dass zur näheren Ausführung des menschlichen Elends Lukrez viele Farben geliefert hat, ist schon gesagt worden; ich kann aber noch eine weitere Quelle namhaft machen [3]. Nachdem nämlich Arn. die Erbärmlichkeit der menschlichen Existenz hinlänglich ausgemalt hat, geht er S. 80, 24 dazu über, gegen die Laster zu eifern, und verwendet dazu in reicher Fülle die von der populär-philosophischen Literatur ausgebildeten Motive Was er gegen die Habsucht sagt, findet sich ungefähr so bei Horaz (vgl. Wien. Stud. 37, 223), zu *penetrarent abditas . . nationes* S. 80, 29 vgl. ebd. S. 231, zu *provincias totas rus facerent unum* Senec. ep. 90, 39 *licet in provinciarum spatium rura dilatet.* Bei S. 81, 6 aber beginnen enge Berührungen mit Clemens' Paidagogos, die man um so weniger Bedenken tragen wird, auf direkte Benutzung zurück-

[1] S. 77, 15 bezeichnet er es als Lehre Christi *non esse animas regis maximi filias . . sed alterum quempiam genitorem his esse.* Er ahnt nicht, dass davon im NT. nichts steht, und übernimmt diese Lehre arglos aus Platon oder wohl vielmehr aus den chaldäischen Orakeln. Orelli hatte ein richtiges Empfinden, als er an Gnostiker dachte; aber Arn. weiss von christlichen Gnostikern nichts. — Mit *potestates quae in mundo sunt* (S. 85, 12) übersetzt Arn. wohl ἐγκόσμοι δυνάμεις, was auch auf eine späte Terminologie hinweist.

[2] Belege sind bei einer so offenkundigen Sache unnötig; doch sehe man etwa Justin apol. 2, 4 οὐκ εἰκῆ τὸν κόσμον πεποιηκέναι τὸν θεὸν δεδιδάγμεθα ἀλλ' ἢ διὰ τὸ ἀνθρώπειον γένος. Vgl. o. S. 323.

[3] S. 79, 9 heisst es von Gott: *idcirco ex se genitas huc animas misit, ut quae fuerant aput se deae, corporei tactus et temerariae circumscriptionis expertes, humana immergerentur in semina?* Aus *temerariae* hat Ursinus *terrenae*, Orelli *terrariae* gemacht, und dieser Vorschlag hat den Beifall Reifferscheids gefunden. Es muss heissen *temporariae*; Arn. hat das Wort auch sonst. Zur Sache vgl. S. 98, 7.

zuführen, als Arn. den Clemens sicher kennt. Er eifert S. 81, 7 gegen die *macella*, wo *alias aliae raperent portiones:* dazu vgl. Clem. 161, 19 (der, was bei Arn. nicht so deutlich wird, das Fleischessen verwirft) und besonders 162, 1 πῶς δὲ οὐκ ἄλογον τὰς χεῖρας . . . ἐπὶ τοὔψον ἐκτείνειν οὐκ ἀπογευομένων, ἀλλ' ἀφαρπαζόντων δίκην ἀμέτρως καὶ ἀσχημόνως ἐμφορουμένους (vgl. Arn. *ut canibus mos est et vulturiis*); zu Z. 18 *pro beatis ac felicibus viverent, quarum ora et faciem tam crudeles polluerent apparatus* vgl. Clem. 163, 4 τῶν παρατιθεμένων κοσμίως ἐφαπτομένοις, ἀμόλυντον καὶ τὴν χεῖρα καὶ τὴν στρωμνὴν καὶ τὸ γένειον φυλάττουσι, τὸ εὔσχημον τοῦ προσώπου διατηροῦσιν ἀδιάστροφον. Die von ihm damit verbundene Bekämpfung der *amphitheatra* ist allgemein christlich, und Clem. 278, 21 bietet kaum eine Ähnlichkeit. Vgl. etwa Tertull. de spect. 12. 19 (Geffcken S. 234 f.). — Es folgt eine Deklamation gegen den *cultus corporis;* zu dem Schelten über *gemmas lapillos margaritas* vgl. Clem. II 12, zu *catenis* ebd. 233, 31, zu *lamnas pertunderent aurium* Clem. 268, 21 κωλύει δὲ βιαζομένους τὴν φύσιν ὁ λόγος τοὺς λοβοὺς τῶν ὠτίων τιτρᾶναι, zu *imminuerent frontes limbis, fuligine oculos obumbrarent* ebd. 219, 21 περὶ . . . πλοκάμων ἐπιτεχνητῶν καὶ βοστρύχων ἑλικτῶν, πρὸς δὲ καὶ ὀφθαλμῶν ὑπογραφῆς, zu Z. 24 *nec in formis erubescerent masculorum calamistris vibrare caesariem, cutem corporis levigare* Clem. 246, 26 ἄνδρα δὲ ὄντα κτενίζεσθαι . . . καὶ πρὸς τὸ ἔσοπτρον διατιθέμενον τὰς τρίχας . . . λεαίνεσθαι τὰς γένυς πῶς οὐ γυναικεῖον (vgl. 219, 22. 245, 8. 247, 27), zu *incedere poplitibus nudis* ebd. 225, 21 παραγυμνοῦν τὸ σφυρόν (vgl. Z. 13). Nach Erwähnung von Wegelagerern und anderen Verbrechern heisst es S. 82, 5 *saporum fastidia ut excuterent palato:* dazu vgl. Clem. II 1. Zu der Bemerkung über die ἀσχημοσύνη der Flöte, die den Christen auch sonst zuwider war (Achelis Christent. II 428), vgl. Clem. 175, 6 (182, 5), zu *saltitaret et cantaret, orbes saltatorios verteret* 181, 21 οἱ ἐν αὐλοῖς καὶ ψαλτηρίοις . . . σάλοι ἄτακτοι καὶ ἀπρεπεῖς καὶ ἀπαίδευτοι, zu *clunibus et coxendicibus sublevatis lumborum crispitudine fluctuaret* ebd. 273, 32 τὰς κατεαγυίας τῶν ὀρχηστῶν κινήσεις . . . τοῖς κινήμασι τοῖς ἁβροῖς καὶ τοῖς ὑγροῖς βαδίσμασιν (σαυλὰ βαίνειν 274, 17), zu Z. 17 *ut in maribus exoleti, in feminis fierent meretrices* Clem. 249, 3 ff. Arn. hat hier wie oft den Grundtext durch die Benutzung von Glossaren erweitert; darüber hat W. Tschiersch De Arn.

studiis latinis, Jena 1905, Einiges zusammengestellt. Er hat archaistische Neigungen und setzt auch die Flitter aus Lukrez (Tschiersch S. 8) deshalb auf, weil dessen Sprache altertümliches Gepräge trug [1].

Es folgt eine lange und ziemlich belanglose Erörterung, welche unter erneuter Schilderung der menschlichen Leiden die Erschaffung der Seele von Gott abwälzt und sich zu dem Satze versteigt, der Mensch sei nur dazu da, *ne materiam non haberent, per quam diffunderent se mala.* Von c. 47 an erklärt Arn. wiederum, er wisse nicht, wer die Seelen geschaffen habe, sei auch nicht dazu verpflichtet: nur soviel könne er sagen, dass sie *ex mediocribus familiis* stammen. Es lässt sich kaum verkennen und ergibt sich ganz deutlich aus c. 52 (S. 89, 18), dass bei all dieser Negation dem Arn. doch etwas Positives vorschwebt: er denkt an die Lehre des platonischen Timaios, nach der die νέοι θεοί die Menschenseelen schaffen (p. 42d) und die ihm vor seinem Übertritt zum Christentum unter dem Einfluss der damals herrschenden Mystik und der vom Timaios aufs stärkste beeinflussten Philosophie als wahr gegolten hatte. Bei einem Autor, der eine tiefere Kenntnis des Christentums besässe, könnte man erwägen, ob die Lehre nicht etwa aus Markion abzuleiten sei, der den Demiurgen zum Schöpfer der Seelen machte; aber Arn. gibt uns kein Recht zu dieser Annahme. Nahe kommt, was Prokl. in Tim. III 212, 7D. als Ansicht des Severus, Atticus und Plutarch berichtet: die Werke Gottes seien παρ' ἑαυτῶν μὲν λυτά, κατὰ δε τὴν βούλησιν ἄλυτα τὴν τοῦ πατρός. Auf die Seelen übertragen könnte das etwa die Ansicht des Arn. ergeben, und durch Leute vom Schlage der Genannten (vgl. u. N. V) hat er wohl die Anregung dazu empfangen. Auch die Seelenlehre des späteren Neuplatonismus bewegt sich in dieser Richtung.

In dem sich nunmehr über den Leser ergiessenden Wortschwall wird man fast nur dieselben Gedanken entdecken, die

---

[1] Dass viele von den alten Worten, soweit sie sich auf den Kultus beziehen, aus Labeo stammen, wird richtig sein (Tschiersch S. 25 ff. bes. S. 30); aber man hat im einzelnen Falle keine Sicherheit dafür. Auch dass Labeo den Verrius Flaccus benutzt hat, ist wahrscheinlich; man darf aber nicht vergessen, dass er auch einige Quellen des Verrius, vor allem Varro, eingesehen hat. Dass er die Epitome des Festus gekannt hat, lässt sich nicht erweisen und ist unwahrscheinlich.

in diesem Buche immer wieder breit getreten werden. Eine kurze doxographische Bemerkung steht S. 89, 9 *videmus alios ex sapientibus dicere tellurem esse hominum matrem, aquam tum alios, aerium spiritum his alios iungere, solem vero nonullos esse horum opificem et ex ignibus animatos eius vitali agitatione motari.* Hier mag bei der Erde an Epikur gedacht sein (fr. 333), beim Wasser an Thales oder Anaxagoras (Hippol. 563, 8 D.), beim *aerius spiritus* an Anaximenes (B 2. 26, 20 D.) oder wohl vielmehr an Epikur (Lucr. 3, 232, dazu Heinze S. 79), bei der Sonne an die bekannte poseidonische Lehre (Censor. 8, 2. Cumont Mem. Acad. Inscr. 1909 S. 16). Am Ende von c. 53 steht eine kurze Bemerkung gegen die heidnischen Gegner: wenn unser Glaube an die Erlösung durch Gott wirklich irrig sein sollte, so geht euch das Nichts an, da wir allein den Schaden davon haben; sie ist, wie Geffcken S. 236 zeigt, der apologetischen Literatur nicht fremd.

Die c. 54 f. enthalten Erwägungen über den Ursprung der Übel, die wir schon aus dem ersten Buche kennen und die hier ebensowenig wie dort zu einem festen Ergebnis gelangen ausser zu dem (S. 91, 22) *nihil a deo principe quod sit nocens atque exitiabile proficisci*, eine Anschauung, die ebenso platonisch wie christlich ist. Neu ist die Formulierung, dass die Philosophen die Uebel *ex elementis et ex eorum inaequabilitate* herleiten (S. 91, 13), die ich in dieser Formulierung nicht weiter belegen kann, deren Genesis aber deutlich ist; nahe kommt die Theodizee des Poseidonios (Capelle Arch. f. Gesch. d. Philos. XX 182) und die Meinung des Arztes Diokles (fr. 30 W.), die meisten Krankheiten entständen δι' ἀνωμαλίαν τῶν ἐν τῷ σώματι στοιχείων[1]. Die Berechtigung seiner Skepsis erweist Arn. durch eine lange Übersicht der widersprechenden Meinungen über die verschiedensten Fragen, die man bei den Philosophen finde (c. 56—59); etwas Ähnliches hatten wir c. 9 f. Dass solche Erwägungen in apologetischer Literatur nicht neu sind, zeigt zB. Theophil. II 8, der über das Dogma von der Ewigkeit der Welt (s. u.) sagt: εἰκασμῷ γὰρ ταῦτα καὶ ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ ἐφθέγξαντο, ἀλλ' οὐ

[1] S. 90, 11 ist überliefert *si cuncta eius voluntate confidunt*, woraus man *conficiuntur* macht. Es ist *confiunt* zu schreiben (vgl. Hildebr. zu V 39). Die Klausel lässt sich in weiterem Umfange, als es durch Th. Lorenz (De clausulis Arnobianis. Breslau 1910) geschehen ist, für die Textkritik nutzbar machen.

κατ' ἀλήθειαν. Schmekel hat sowohl unsere Stelle als c. 9 f. auf Varro zurückführen wollen (Diss. 46. Mittl. Stoa 113); doch hat bereits Agahd Jahrb. Suppl. 24, 93 gezeigt, dass der Beweis nicht ausreicht, und bei derartigen zur allgemeinen Bildung gehörigen Doxographien zur Vorsicht in der Nennung der Quelle geraten. Schriften wie Hermias' διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων hat es mehr gegeben, und Arn. wird sich bei seiner Findigkeit und Beweglichkeit kaum auf die Benutzung einer Quelle beschränkt haben. Zu den Ansichten über Ewigkeit und Vergänglichkeit der Welt (S. 92, 14. 93, 32), vgl. Doxogr. 330, 15. 609, 14. Tertull. apol. 47, 8. Philon aet. mund. 3, zu denen über die Zahl der Elemente (S. 92, 22) Doxogr. 591, 8: dort folgt auf den vier Elemente annehmenden Empedokles Heraklit, der ἐκ πυρὸς ἔλεγε τὰ πάντα εἶναι, und eine ähnliche Zusammenstellung mag Arn. zu der argen Behauptung verleitet haben, es gebe Leute, die zwei oder gar nur ein Element annähmen. Über die Existenz der Götter und ihr Verhältnis zur Welt vgl. Doxogr. 297, 13. 591, 1. Theophil. III 7. Tertull. ap. 47, 6 (vgl. auch Cic. nat. deor. 1, und über die πρόνοια Theophil II 8), über die Unsterblichkeit der Seele Doxogr. 392, 12. Tertull. apol. 47, 8. anim. 54 (Doxogr. 205). Was weiterhin von physikalischen Fragen angeschnitten wird, bleibt in den allgemeinsten Andeutungen, und nur hier und da bemerkt man, dass Arn. eine lockere Fühlung mit der Wissenschaft hat: vgl. zB. zur Scheidung von *grando*, *pluvia*, *imber* und *nix* Doxogr. 468, 2, zur Frage nach dem Zweck der schädlichen Tiere (S. 95, 10) o. S. 324.

An diese Erwägungen schliesst sich (c. 60) die Forderung, solchen unfruchtbaren Grübeleien zu entsagen, der durch die unhaltbare Behauptung Nachdruck gegeben wird, Christus selbst habe sie verboten: man sieht wieder, dass Arn. vom Inhalt des NT. nur eine nebelhafte Vorstellung hat. Man möchte fast glauben, er habe Celsus wahres Wort (oder Origenes Entgegnung I 9) gelesen, wo den Christen der Grundsatz zugeschrieben war μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον (vgl. Tertull. de anim. 2); ihm die Kenntnis von 1 Tim 6, 3—5. 2 Tim. 2, 23 zuzuschreiben, haben wir kein Recht. Nachdem dann allerlei schon früher ausgesprochene Gedanken breit getreten sind, wird in c. 63 ein neues Thema angeschlagen, die Frage nämlich, was aus den Menschen der vorchristlichen Zeit geworden ist, ob Christus auch sie erlöst hat. Dass Christus selbst darauf

eine Antwort und zwar eine bejahende gegeben habe (S. 98, 24. 99, 10), ist wiederum ein Irrtum: immerhin hat Arn. etwas von damals schwebenden Debatten gehört (vgl. Joh. 5, 25. ev. Petr. 10, 40. Justin apol. I 46 — 1 Petr. 3, 19 [dazu Perdelwitz RVV XI 3 S. 86] liegt fern). — Im Zusammenhange dieser Erörterungen erscheinen mehrere Zitate biblischer Stellen, so S. 99, 14 *sublimibus infimis servis feminis pueris uniformiter potestatem veniendi ad se facit* = Matth. 11, 28, *fons vitae* und *ius potandi* ebd. wohl aus ev. Joh. 6, 35, *vitae ianua* S. 101, 12 aus ev. Joh. 10, 7, *ingressus ad lucem* ebd. aus Joh. 14, 6: gerade die negative Bestimmung dieser Stelle οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ scheint auch schon die Ausführungen von S. 100, 22 ff. veranlasst zu haben[1].

In den harmlosen Worten S. 101, 21 *nam quod nobis obiectare consuestis novellam esse religionem nostram* liegt der Übergang zu einem ganz neuen Thema, das mit dem Vorhergehenden gar nichts zu tun hat. Der Vorwurf ist bekannt, zB. hatte Celsus (Orig. 1, 26) gesagt αὐτὸν πρὸ πάνυ ὀλίγων ἐτῶν τῆς διδασκαλίας ταύτης καθηγήσασθαι. Vgl. Ps.-Clem. rec. V 30. Die Erwiderungen auf diesen Vorwurf hat Arn. aus verschiedenen Quellen zusammengestellt. Zunächst hat er aus Lukrez einiges über die Fortschritte der menschlichen Kultur entnommen (Röhricht S. 17 vgl. Prudent. Symm. II 282), doch stammen die *arbuta* aus Verg. Georg. 1, 148 (vgl. 2, 520)[2]. Ferner macht er Veränderungen der römischen Verfassung geltend: dazu hat man schon früher Prudent. Symm. 2, 303 angeführt, s. auch Tertull. apol. 4, 6—9 und bes. 6, aus dessen § 4 er

[1] Es ist irreführend, wenn Reifferscheid S. 289 nur zwei Stellen nennt, an denen Arn. eine Kenntnis des NT. verrate. Vgl. o. S. 330[1] über die Heilwunder Christi (1, 45 ff.), o. S. 331[2] über die Verklärung (1, 53), S. 339 f. über S. 74, 14. In den *perpetui sudores* S. 80, 16 liegt wohl eine Anspielung auf Genes. 3, 19. — Zum Text bemerke ich, dass S. 100, 10 *ad vincendi studium puerilis atque animi contentio* die Textgestaltung auf die Klausel Rücksicht nehmen muss; ich denke an *iniqua contentio*. Ebd. Z. 23 *partes salutis dandae . . . iniunctum habet et traditum* ertrage ich das Anakoluth, das durch das lange Einschiebsel entschuldigt ist. An den folgenden Worten *ita se habentibus semotis atque interioribus causis* nahm Reifferscheid mit Recht Anstoss und schlug vor *rerum ita se habentium*: ich denke *ita suadentibus*.

[2] Das hat schon P. Spindler, De Arnobii genere dicendi S. 9 beobachtet, der im übrigen die Vergilentlehnungen keineswegs erschöpft.

S. 103, 2 entnimmt: *(matres familias) potionibus abstinent vini? adfinibus et propinquis osculari eas ius est ut sobrias comprobent atque abstemias se esse?* (vgl. Tert. ad nat. 1, 10). Im übrigen wird es kaum möglich sein, eine Quelle namhaft zu machen: dass sich zu vielen Einzelheiten Parallelen bei Festus finden, ist nur natürlich, und nicht alles findet sich dort. Die *auspicia ex acuminibus* (S. 102, 21) nennt ausser Arn. nur Cic. nat. deor. 2, 9 — und diese Schrift kennt Arn. gut — div. 2, 77 (Mommsen Staatsr. 1, 87), und der Satz *cum in matrimonia convenitis, toga sternitis lectulos et maritorum genios advocatis?* (102, 25) enthält Gebräuche, die nur hier bezeugt sind, ebenso wie S. 103, 4—10. Die Nachricht über die ursprünglichen Menschenopfer an Dis und Saturnus steht, in letzter Linie auf Varro zurückgehend, bei Macrob. Sat. 1, 7, 31: aber wer wird sich vermessen, die direkte Quelle des Arn. bei Namen zu nennen? Von den weiteren Belegen für die relative Jugend aller menschlichen Erfindungen stammt Theut mindestens mittelbar aus Plat. Phaidr. 274 c (Röhricht 25), über Atlas als Astronomen gibt es ausser Cic. Tusc. 5, 8 eine reiche Überlieferung (Bouché-Leclercq L'astrologie grecque 576). Der in c. 70 entwickelte Gedanke, dass auch die Götter nicht von Ewigkeit her seien, war seit Euemeros geläufig. Das Argument, dass alle Götter jünger seien als Saturn, bringt Tertull. apol. 10, 6, von dem Arn. abhängig sein kann (vgl. Heinze Tertull. 340): freilich hat er das vorgefundene Material aus eigener Kenntnis vermehrt (*Juppiter Stygius* [auch S. 133, 1] aus Verg. Aen. 4, 638, *ignipotens* ebd. 12, 90). Er macht dann (S. 105, 23) eine Rechnung auf, nach der die Götter jünger seien als 2000 Jahre. Sie beruht auf Verg. Aen. 7, 45, wonach auf Saturnus Picus, Faunus und Latinus folgen (vgl. Chronogr. a. 354 S. 143 Momms.); Arn. gibt jedem 120 Jahre: *ultra enim negatur posse hominis vita produci* — eine astrologische Zahl, die zB. bei Valens S. 164, 8 und Serv. Aen. 4, 653 steht: *natura (humana vita continetur), cui ultra centum et viginti annos concessum non est* (Boll Lebensalter 23 A.). An diese 360 Jahre schliessen die 420 der albanischen Könige, die Arn. an Stelle der vergilischen 300 (Aen. 1, 272) setzt; ähnlich Serv. z. St. (400 Jahre), Dionys. Hal. I 70 (432), Kastor und Africanus bei Lyd. de mag. I 2 (417). Mehr bei Schwegler I 342 und in den Chroniken, zB. Cassiod. 122 Mo. und Hieronymus (426 Jahre). Das ergibt dann mit den 1050 Jahren Roms

ungefähr 2000 Jahre. Auffallend ist, dass er zu Eltern des Saturn Caelus und Hecata macht statt Gaia (ebenso 3, 29); die eigentliche Ursache davon kann ich nicht angeben, vermute sie aber in Arn. Bekanntschaft mit späterer mystischer Literatur wie den chaldäischen Orakeln (Kroll De orac. chald. 69), in denen Hekate zu einer grossen Göttin geworden war. Weitere Belege für die Jugend der heidnischen Götterverehrung sind Isis und Serapis, die Arn. dem Tertull. apol. 6, 8 verdanken wird, und die phrygische Mutter, über die er sich an verschiedenen Stellen belehren konnte; aber dass Midas oder Dardanos der Stifter ihres Kultus sei, hat er bei Clem. Protr. 2, 13 gefunden. Bei der Notiz *Apollinis nomen Pompiliana indigitamenta nescire* (S. 107, 25) weist eine leider nicht sichere Spur auf Labeo als Quelle (Kettner Labeo S. 19).

Bei c. 74 wendet sich Arn. dem oft erhobenen Vorwurf zu, Gott hätte den Erlöser Christus eher schicken sollen (Geffcken S. 256. Orelli z. St.). Eine Antwort darauf hat er nicht, sondern hilft sich als echter Rhetor mit einem Enthymem: auch andere σωτῆρες sind von Gott spät gesandt. Als ihre Vertreter nennt er die typischen Beispiele für Heroenapotheose Hercules, Aesculapius, Liber (Geffcken 69, o. S. 329), fügt aber Mercurius hinzu, bei dem er nur an Hermes Trismegistos denken kann, den man als menschlichen Weisen auffasste (PW. VIII 799, vgl. auch Theosoph. 108, 7 Bur., wo er mit Moses und Apollonios von Tyana zusammengestellt wird). S. 109, 14 erscheint das Herabsinken des Menschengeschlechtes von der Stufe der reckenhaften Heroen, deren gewaltige Knochen sich gefunden hatten[1]: das wusste jene Zeit durch Varro (Gell. III 10, 11 vgl. Solin. 1, 90). Endlich geht Arn. auf den Einwand ein, Gott dürfe die Christen nicht Verfolgungen und Strafen aussetzen; das war natürlich nicht neu (Minuc. 12, 4, Cels. Orig. 8, 39. 69), und auch Arn. Antwort ist wenigstens in ihrem zweiten Teile nicht neu: das Martyrium sei für die Christen keine Strafe, sondern eine erwünschte

[1] Allein zu stehen scheint Arn. mit der Nachricht (S. 109, 16) *infantes sub uberibus matrum centenarios legitis edidisse vagitum.* Dass Arn. ähnliche Erwägungen wie bei August. civ. dei 15, 20 gelesen hat, ist bei seiner Unkenntnis alttestamentlicher Dinge nicht anzunehmen; eher darf man an παράδοξα ἀνθρώπινα denken, wie sie Plinius im 7. Buche namentlich nach Varro berichtet hat. S. auch Ps.-Clem. rec. I 29.

Befreiung aus den Schranken des Körpers. Vgl. Clem. str. 4, 11 S. 283, 23. Tertull. apol. 41, 5. 49 f. Den Schluss des Buches bildet wiederum eine kräftige Parainesis, deren Kern lautet: *confugiamus ad salutarem deum.* Vgl. etwa Clem. Protr. c. 10 ff.).

Von Arnobius' Art gibt die kurze Analyse der beiden Bücher ein ausreichendes Bild[1]. Er hat alle Tugenden und Untugenden des Rhetors. Er besitzt die Fähigkeit, sich auch auf solchen Gebieten, die ihm nicht sonderlich vertraut waren, rasch zurechtzufinden und ausser dem Material, das jeder Gebildete beherrschte, auch anderes, entlegeneres heranzubringen und die verschiedenen ihm zugekommenen Notizen geschickt zu kombinieren. Er versteht es, seine Gedanken mit Hilfe einer für seine Zeit erheblichen Belesenheit mit Worten der verschiedensten Jahrhunderte zu bekleiden, ohne eine Empfindung von der Buntscheckigkeit seines Ausdrucks zu haben. Namentlich aber weiss er auch den Mangel an sachlichem Material und Gedanken durch reichlichen Wortschwall zu verhüllen, durch den man bekanntlich auf die grössere Hälfte der Menschheit mehr Eindruck macht als durch solide und gründliche Arbeit. So ist sein Werk schriftstellerisch immerhin eine Leistung, die schon quantitativ ins Gewicht fällt und der man nicht gerecht geworden ist, weil man einseitig auf Arnobius' theologische Kenntnisse geachtet hat, die freilich gering und nirgends aus erster Quelle geschöpft sind: insofern bestätigt sich durchaus Hieronymus' Nachricht, dass wir es mit einem ad hoc verfassten Werke zu tun haben.

Für die Quellenfrage, die uns besonders angeht, ergibt sich, dass die einfachste Antwort am wenigsten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat. Kein Schriftsteller ist ein undankbareres und spröderes Objekt für die Quellenforschung (die wir trotz englischer Verständnislosigkeit weiter treiben wollen und müssen) als der Rhetor; aber bei den auserlesenen Nachrichten, die uns Arnobius bietet (und in den späteren Büchern mehr als in diesen), ist man genötigt, nach seinen Gewährsmännern zu fragen. Unsere Betrachtung hat gezeigt, dass man mit kaleidoskopartigem Wechsel und beständiger Kontamination zu rechnen hat.

[1] Ich denke die Untersuchung über Arnobius fortzusetzen.

V.

Während ich bisher einen bestimmten Platoniker, dessen Schriften Arn. gelesen haben könnte, nicht bezeichnet habe, will ich doch auf einen schwachen Anhalt hinweisen, von dem aus man zur Nennung eines solchen gelangen könnte. Es ist die Stelle über die grossen Magier I 52 S. 35, 17, die ich freilich nicht wegen der immer unsicheren Quellenbestimmung, sondern wegen der richtigen Erklärung und eines interessanten literarhistorischen Problemes eingehend behandle.

Hier werden die verschiedenen Träger des Namens Zoroaster aufgerufen — wieviele, hängt von der richtigen Interpretation der Stelle ab, die ohne Heranziehung der Parallelliteratur nicht möglich ist. Auf den ersten Zoroaster beziehen sich ohne Frage die Worte: *age nunc veniat quaeso per igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut adsentiamur auctori.* Der Versuchung, das folgende Wort *Bactrianus* auch noch hierher zu ziehen, muss man widerstehen: denn Zoroaster als König von Baktrien hatte nicht Hermippos behandelt, sondern Ktesias (Tomaschek PW. II 1806), und jener hatte ihn als Magier geschildert (im ersten Buche περὶ μάγων FHG. III 53 fr. 78 f.). Auf den Magier weist auch die *ignea zona* (Bousset Hauptprobleme der Gnosis S. 149) und der *interior orbis*, dessen Deutung freilich nicht ganz klar ist[1]. — Auf den zweiten bezieht sich *Bactrianus et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo;* denn eben von dem Baktrer hatte Ktesias erzählt (s. auch Jackson Zoroaster S. 187). Der dritte ist dann *Armenius Zostriani nepos.* Hier ist Zostrianus der von Porph. vit. Plotin. 16 erwähnte: Porphyrios nennt dort Schriften Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ, auf die sich Gnostiker beriefen[2]; bei dem Fehlen sonstiger Zeugnisse können wir etwa vermuten,

[1] Vgl. S. 28, 10 *Christus interiorum potentiarum deus* (womit Cels. VII 7, 14 *umor . . paulatim indurescens interiori potentiae se opponit* eine nur zufällige Ähnlichkeit hat). Das hat Orelli richtig auf die von uns entfernteren Teile des Himmels gedeutet, die dem Sitze Gottes näher sind, und ebenso wird unsere Stelle zu erklären sein.

[2] Vgl. Ctes. fr. 6 Müll. S. 18 (hinter dem Didotschen Herodot); dazu Krumbholz Rh. Mus. 41, 321. Die wider alles natürliche Sprachgefühl streitende Inversion von *et* entspricht ganz der Art des Arnobius (P. Spindler De Arnobii genere dic., Strassburg 1901 S. 68). Statt *Zostriani* schrieb Gelenius *Hosthanis* und fand Beifall damit; s. aber C. Schmidt Texte u. Unters. VIII 1 S. 615.

dass Zostrianos seine Offenbarung seinem Enkel Zoroaster mitgeteilt hatte. Die Hauptschwierigkeit der ganzen Notiz liegt aber in *Armenius:* wie ist Zoroaster zum Armenier geworden?

Platon legt den eschatologischen Mythos im 10. Buche des Staates dem Er in den Mund, den er als Sohn des Armenios und geborenen Pamphylier bezeichnet. Von Zoroaster ist nicht die Rede, aber durch eine Fälschung war er schon früh mit der Stelle in Verbindung gebracht worden. Das bezeugt einmal Clem. Alex. Strom. V 14 (II 395, 17 St.): ὁ δ' αὐτὸς (Platon) ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου τὸ γένος Παμφύλου μέμνηται, ὅς ἐστι Ζωροάστρης· αὐτὸς γοῦν ὁ Ζωροάστρης γράφει· τάδε συνέγραψα Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου τὸ γένος Πάμφυλος ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ὅσα ἐν Ἅιδῃ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν. Es gab also eine unter Zoroasters Namen gehende Schrift, deren Inhalt sich mit dem platonischen Ermythos deckte [1]. Weiteres erfahren wir durch die wertvollen Mitteilungen des Proklos im Kommentar zum Ermythos II 109, 8 Kr.: ὧν (sc. τῶν πρὸ ἡμῶν) οἱ μὲν οὐ τὸν Ἥρα φασιν εἶναι τὸν πατέρα τοῦ μύθου τοῦδε παντός, ἀλλὰ Ζωροάστρην, καὶ ὡς τοῦδε τοῦ ὀνόματος ἐγκειμένου τὴν γραφὴν ἐκδεδώκασιν [2], ὥσπερ καὶ ὁ Ἐπικούρειος Κωλώτης, οὗ καὶ πρότερον ἐμνήσθημεν, καὶ αὐτὸς ἐνέτυχον Ζωροάστρου βιβλίοις τέτρασι Περὶ φύσεως. ὧν τὸ προοίμιόν ἐστι· Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει, ὅσα τε ἐν πολέμῳ τελευτήσας παρὰ θεῶν ἐδάη καὶ ὅσα ἐκ τῆς ἄλλης ἱστορίας'. Ἐν δὲ μέσοις αὐτοῖς πρὸς Κῦρον προσφωνῶν δῆλός ἐστι τὸν βασιλέα· τίνα δὲ τὸν Κῦρον, οὐ διασαφεῖ. Hier haben wir die uns schon aus Clemens bekannte Fälschung, die den Inhalt des Ermythos dem Zoroaster in den Mund legt, von den vier Büchern περὶ φύσεως zu scheiden: es sind dieselben vier Bücher, von denen Suidas berichtet (s. v. Ζωρόαστης· φέρεται αὐτοῦ περὶ φύσεως βιβλία δ'). Jene Fälschung, die wegen ihrer Benutzung durch Kolotes vor die Zeit des Ptolemaios Philadelphos fallen muss, war

[1] Über die Quellen des Clemens in jenem Kapitel vgl. Christ Abh. bayr. Akad. XXIII (1900) 22. Geffcken Zwei Apolog. XVI.

[2] Crönert Kolotes und Menedemos S. 12 deutet das 'sie haben die Schrift erklärt' unter Berufung auf den im Thes. zitierten Basil. I 37 c, kaum mit Recht; denn dort handelt es sich um einen Zusatz des Bibeltextes ἅπερ οὔτε τινὲς τῶν λοιπῶν ἐκδεδώκασιν ἑρμηνέων οὔτε ἡ χρῆσις τῶν Ἑβραίων ἔχουσα φαίνεται. Das heisst 'sie haben mitgeteilt', und so wird das Wort auch bei Proklos aufzufassen sein, falls nicht an eine Sonderausgabe zu denken ist.

also der Ausgangspunkt und zugleich wohl der eigentliche Kern der Schrift in vier Büchern. Wie diese zu einem solchen Umfange anwachsen konnte, zeigt der am Anfange gemachte Zusatz καὶ ὅσα ἐκ τῆς ἄλλης ἱστορίας, der es dem Fälscher ermöglichte, über den Inhalt des platonischen Mythos hinaus allerlei okkulte Wissenschaft anzubringen. Die im Platontext durch Einsetzung von Zoroasters Namen verübte Fälschung und deren Sonderausgabe wäre wohl untergegangen, hätte sie nicht Kolotes in seinem blinden Hasse gegen Platon ans Tageslicht gezogen: sie sollte als das von Platon benutzte Original erscheinen, und demselben Zwecke sollte die Schrift in vier Büchern dienen.

Das würde man vermuten, wenn es nicht durch Proklos' weitere Mitteilungen zur Gewissheit erhoben würde. Proklos führt nämlich von Z. 18 an allerlei aus dem Inhalt jener Bücher an, was von Platons hier in der Republik und Polit. 269e vorgetragenen Lehren abweiche: 1. von den im Ermythos genannten Namen kam nur die Ananke vor, die auf die Luft gedeutet wurde; das steht ganz vereinzelt, war aber durch den platonischen Mythos einigermassen nahe gelegt. 2. Sie enthielten viele astronomische (ἀστρολογικῶν) Enthüllungen, die einen Widerspruch gegen die im Politikos vorgetragene Lehre von der ἀνακύκλησις enthielten. 3. War die Sonne in die Mitte der Planeten gestellt, während Platon ihr die Stelle über dem Monde gibt [1].

Proklos' weitere Mitteilungen geben nun einen Begriff von den Schwierigkeiten, die den Platoerklärern aus diesem Sachverhalt erwuchsen. Für uns ist wichtig, was er über Kronios' Ansicht mitteilt; dieser machte Er zum Lehrer des Zoroaster und rettete so die Priorität Platons gegen jene

[1] Proklos erklärt es nach Anführung der beiden ersten Argumente für unsicher, ob Zoroasters Schrift die Grundlage des Ermythos bilde, auch wenn wirklich der Name Zoroaster und nicht Er in den Handschriften (des Kolotes) gestanden hatte (so fasse ich καὶ εἰ Z. 24 auf, das nicht dem εἰ Z. 23 parallel ist und nicht „ob" bedeutet). Scheinbar fällt es seinem offenbarungsgläubigen Herzen nicht leicht, eine mit Zoroasters Namen gezierte Urkunde zu verwerfen. Das dritte Argument aber hält er für schlagend und schliesst: ὥστ' οὐκ ἂν ὁ Πλάτων ἀπ' ἐκείνων εἴη τόνδε τὸν μῦθον συνθείς. — Wenn die Schrift des Ps.-Zoroaster die Reihenfolge der Planeten änderte, so trug sie der später darüber verbreiteten Ansicht Rechnung; vgl. Boll. PW VII 2567.

Fälschung, meinte aber damit nicht den Perser (d. h. Baktrer), sondern den Pamphylier, der sich als den Verfasser der Schrift περὶ φύσεως ausgab und sie einem Kyros widmete. Also ist Kronios auf den chronologischen Widerspruch aufmerksam geworden, der zwischen der üblichen eudoxischen Datierung des Zoroaster (6000 Jahre vor Platon: Plin. n. h. 30, 3) und der Widmung an Kyros lag, mit dem jedenfalls der berühmteste des Namens gemeint war[1]. Er hat also mehrere Männer des Namens Zoroaster geschieden, und das macht ihn mindestens zu einem Vorläufer des von Arnobius benutzten Autors. Darauf führt auch die Erwähnung des *familiaris Pamphylus Cyri* bei Arnobius, den man ja eben nur aus jener Fälschung kannte, über die Arnob. schwerlich anderswo als in platonischen Schriften Näheres erfahren konnte.

Dasselbe gilt nun von dem Armenier Zoroaster, für den sich nirgends ein Anhalt fand ausser an unserer Platonstelle. Auch hier hilft uns Proklos, der von Theodoros von Asine erzählt, er habe Ἀρμενίου bei Platon nicht als Namen des Vaters, sondern als Stammesbezeichnung aufgefasst (S. 110, 15); diese Interpretation, die bei aufmerksamer Betrachtung der Stelle nicht haltbar ist, wird älter sein als Theodoros und dazu geführt haben, dass man auch Zoroaster zum Armenier machte.

Da nun Kronios an einer anderen Stelle von Arnob. genannt wird (S. 55, 13 *vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis)* und da er in der Richtung liegt, in der wir den Ursprung von Arnobius' philosophischen Anschauungen suchen müssen, so hat die Annahme engerer Beziehungen zwischen beiden eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

VI.

Wir können uns jetzt wieder dem Labeo zuwenden.

Für den zweiten Teil des zweiten Buches des Arnobius hat Niggetiet die Meinung begründet, dass Arn. dem Cornelius Labeo folge, und den Beifall Boussets gefunden[2]. Sieht man

[1] Man glaubt auch zu sehen, weshalb der Fälscher scheinbar mutwillig sein Werk statt in graue Vorzeit ins 6. Jhdt. datierte. Bei Plat. 620 erscheinen die Helden des trojanischen Krieges, und das mag den Fälscher beeinflusst haben, auch wenn er ihre Namen (wie es nach Prokl. 109, 18 scheint) nicht erwähnte. Aber es ist vielleicht müssig, dahinter allzuviel zu suchen.

[2] Niggetiet De Cornelio Labeone. Münster 1908. Bousset Gött.

genauer zu, so erkennt man, dass die Unterlage dieser Hypothese nicht tragfähig ist. Sie beruht auf der Übereinstimmung zwischen Arnob. 62 und einigen anderen Stellen des Buches einerseits und dem Labeofragment bei Serv. zur Aen. 3, 168 (Kahl, Philol. Suppl. V S. 784) anderseits; diese genügt zum Beweise dafür, dass Arn. den Labeo benutzt hat (wofür zudem auch andere Bücher Belege ergeben), aber nicht dafür, dass er ihn allein benutzt hat. Nach allem, was wir bisher gelernt haben, ist dieser Anschluss an eine einzige Quelle auch durchaus unwahrscheinlich: man wird auch in diesem Teile seines Werkes dasselbe Mosaik erwarten, das wir anderwärts angetroffen haben.

Niggetiet hat den neuplatonischen Charakter der von Arn. bekämpften Ansichten richtig hervorgehoben und auf Berührungen mit Porphyrios' Schrift De regressu animae hingewiesen, die zweifellos vorhanden sind (Bidez Porphyre S. 160). Er schloss daraus, dass Labeo den Porphyrios benutzt und dem Arn. vermittelt habe, wie ich heute überzeugt bin, mit Unrecht: Arn. kann sowohl Labeo als Porphyrios eingesehen haben (oder einen anderen Platoniker wie Kronios: ich rede der Einfachheit halber von Porphyrios). Diesem wird er auch die Kenntnis der chaldäischen Orakel verdanken. Bousset hat das freilich neuerdings geleugnet, wie ich glaube mit Unrecht, obwohl die Beobachtung, von der er ausgeht, richtig ist. Arn. sagt nämlich von der menschlichen Seele (c. 25) *post deum principem rerum*

Anz. 1914 S. 753; Arch. f. Rel. 18 S. 141. Zur Einführung in die Gedankenkreise der von Arnobius bekämpften Mystiker kann Boussets Besprechung von J. Krolls Buch über Hermes Trismegistos nicht warm genug empfohlen werden. Doch möchte ich wegen des auf S. 698 gegen mich erhobenen Vorwurfes, ich hätte alles auf eine Fläche aufgetragen, darauf hinweisen, dass ein Pauly-Artikel für Untersuchungen, wie sie Bousset auf mehr als 50 Seiten anstellt, nicht der geeignete Ort ist, und dass ich mir gerade wegen der Ausführlichkeit, die sich manche Pauly-Mitarbeiter gestattet haben, ernsthaft überlegt habe, ob ich der hermetischen Lehre die knapp zehn Seiten widmen durfte, auf die ich sie zusammen zu pressen versucht habe. Dass die philosophischen Lehren nicht bloss bei J. Kroll, sondern auch bei mir etwas zu stark hervortreten, gebe ich gern zu; es liegt aber zum Teil daran, dass sich ihre Herkunft mit Sicherheit angeben lässt, während wir bei den mystisch-religiösen noch im Dunkeln tappen. Dass die Hermetik zur Gnosis gehört, glaube ich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit Sp. 818 gesagt zu haben, ja schon vor mehr als 20 Jahren in De oraculis Chaldaicis.

et post mentes geminas locum obtinens quartum. Ich hatte die Doppelheit der *mentes* in Zweifel gezogen und gemeint, sie beruhe auf einer Missdeutung der Orakel durch Porphyrios: war das richtig, so musste Arn. Kenntnis der Orakel durch das Medium der porphyrianischen Auslegung hindurchgegangen sein. Niggetiet hatte dieses Argument in seinem Sinne verwertet, d. h. auch Labeo die Orakel erst durch Porphyrios kennen lassen. Nun hat Bousset schlagend gezeigt, dass mein Misstrauen gegen die Neuplatoniker in diesem Punkte unbegründet war und wirklich in den Orakeln auf den πατήρ der νοῦς πρῶτος und δεύτερος und die ψυχή folgten. Arn. Angabe ist also richtig und beruht auf keiner falschen Interpretation der Orakel: damit ist aber keineswegs, wie Bousset annimmt, erwiesen, dass er die Orakel nicht durch Porphyrios kennt. Vielmehr bleibt das nach wie vor das Wahrscheinlichste, einmal weil unseres Wissens erst Porphyrios die Orakel hervorgezogen hat, die vorher, wie solche Literatur leicht, ein unterirdisches Dasein geführt haben mögen, dann aber deshalb, weil Arn. in jedem Falle neuplatonische Lehren gekannt hat[1]. Das ist bei einem belesenen und von philosophischen Interessen nicht unberührtem Manne in seiner Zeit selbstverständlich und ergibt sich ausserdem auch für den flüchtigen Leser aus seinen eigenen Aussagen. Er sagt uns unverblümt, dass er es mit Platonikern zu tun hat: *vos vos appello, qui Mercurium qui Platonem Pythagoramque sectamini* (13 S. 57, 29)[2], darauf folgen Stellen aus Platons Theaetet, Politicus und Phaidon, später (c. 24. 36. 52. 64) aus Menon, Timaios und Staat und Polemik gegen die Unsterblichkeitslehre des Phaidros (c. 34). Wenn er bei dem Knaben, mit dem ein merkwürdiges Erziehungsexperiment ge-

[1] Man kann für den von Arn. nicht erwähnten Porphyrios auch Kronios und Numenios einsetzen, die er nennt (s. Abschnitt V); nur haben wir bei ihnen keinen Anhaltspunkt für die (an sich mögliche) Annahme, dass sie die Orakel kannten.

[2] Kroll De orac. Chaldaicis. Breslau 1894. Bousset Arch. f. Rel. 18 S. 134. In der zitierten Arnobiusstelle legt er (S. 145) auf *Mercurium* besonderes Gewicht und knüpft daran Folgerungen über das Alter der hermetischen Literatur, die ich nicht billigen kann. — Platon und Pythagoras nennt zB. Orig. c. Cels. öfter nebeneinander, I 81, 12. 84, 20. 361, 21. 369, 26. 370, 22 K. — 270, 20 heisst es οἱ τὸν Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος παραδεξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγον. Vgl. Justin Dial. 5 f. Minuc. 34, 6. Im Grunde bedeutet es, wenigstens für uns, „Platon in der pythagorisierenden Auffassung jener Zeit".

macht wird, angibt, man solle seinetwegen einen solchen von hervorragender Abstammung nehmen, *Platonica licet aut Pythagorea progenie* (21 S. 65, 3), so passt das zu der Anschauung, dass Pythagoras und Platon den Gipfel der philosophischen Entwicklung darstellten. Auch die ganze Polemik gegen die Lehre von der Anamnesis setzt platonische Interessen voraus, zu denen auch die Anlehnung an Clemens (und Origenes?) nicht übel stimmt. Vgl. auch S. 57, 23 *doctorum et philosophiae scita.*

Auch die Fassung der wichtigen Stelle in c. 62 lässt sich nicht bloss, sie muss auch bei vorsichtiger Methode in diesem Sinne benutzt werden. Arn. warnt dort vor drei Irrlehren, die er durch *neque-neque* voneinander scheidet: 1. Die von *scioli et plurimum sibi adrogantes*, die behaupten, *deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus*. Das sind die in den Orakeln vertretenen Chaldäer [1]. 2. Die *magi*, die durch *preces* den Aufstieg der Seele erleichtern. Wir wissen jetzt durch Cumont und Bousset, dass damit Ostanes gemeint ist. 3. Die etruskischen libri Acherontici, die gewisse Opfer angeben, durch die unsere Seele göttlich wird und sich über Menschenlos erhebt. Damit ist, wie längst nachgewiesen, Labeo gemeint. — Dass es sich bei dieser dreiteiligen Disjunktion, die S. 98, 12 wiederholt wird, nicht um drei verschiedene Gegner handle, sondern um einen einzigen, hatte, man möchte sagen, gegen alle grammatische Wahrscheinlichkeit Röhricht behauptet (S. 42), und Niggetiet ist ihm gefolgt, unter Zustimmung Boussets. Aber hier ist Böhms Skepsis (S. 64) durchaus berechtigt, der zu dem unanfechtbaren Resultat gelangt: vix diiudicari poterit, utrum Arn. hic unum vel duos vel etiam tres adversarios impugnet. id unum satis constat tertiam enuntiati partem ad Labeonem redire. Boussets Erwägungen (Arch. Rel. 18 S. 146) genügen in keiner Weise, um das Ganze auf Labeo zurückzuführen: wer annähme, dass Arn. die beiden ersten Glieder aus Porphyrios entnehme, das dritte aus Labeo, könnte nicht widerlegt werden. Bousset kommt es hier durchweg darauf an, die Neuplatoniker auszuschalten und an ihre Stelle Hermetiker zu setzen. Aber Arn. benutzt unmittelbar Quellen gelehrt-philosophischen Charakters,

[1] Niggetiet S. 21 hat mich missverstanden; ich habe (a. O. 60) nur diese *scioli* (auch diese nur vorsichtig) mit den Chaldäern gleichgesetzt. Böhm S. 65 hat das Niggetiet nachgesprochen.

die verschiedenartiges Material zusammentragen, Platon zitieren usw. Daraus hat schon Röhricht, wenn auch unter Einmischung mancher Irrtümer[1], den Schluss auf neuplatonischen Einfluss gezogen, und ich sehe nicht, wie man dieser Folgerung ausweichen kann. Dass das genuin-neuplatonische nicht sehr deutlich hervortritt, kann man Bousset zugeben: Arn. ist doch eben kein Philosoph und interessiert sich am meisten für das religiös-mystische Material, das er in seinen Quellen vorfindet. Die Sache ist vielleicht nicht an sich, aber wegen der sich anschliessenden Folgerungen von grosser Bedeutung. Ist Labeo die alleinige Quelle des Arn. und vermittelt er diesem die chaldäischen und hermetischen Lehren, ist er ferner vor Sueton anzusetzen, so müssen wir jene mystische Literatur in eine weit frühere Zeit setzen als wir bisher gewohnt waren. Angesichts zwingender Gründe müssten wir uns dazu entschliessen und umlernen, wo umzulernen ist: ich glaube aber gezeigt zu haben, dass solche Gründe bisher nicht vorgebracht worden sind[2].

Breslau. W. Kroll.

---

[1] Röhricht stellt (S. 22) die wunderliche Frage, ob Arn. den Platon direkt oder durch Vermittlung Ciceros kenne. Das Letztere verwirft er mit Recht: aber mit der Kenntnis des Platon selbst, die R. mit Recht dem Arn. zuschreibt, ist nicht alles gesagt. Man kennt eben damals im allgemeinen einen durch jüngere Platoniker vermittelten Platon und findet bei diesen die platonischen Belegstellen, die man, wenn sie wichtig sind, im Original nachschlägt. Für den Kundigen liegt ein Hinweis auf die Benützung von Platonikern — es brauchen nicht „Neuplatoniker" dh., Schüler Plotins zu sein (o. S. 313) — schon in der Bevorzugung des Timaios. Auf Neuplatoniker weist auch S. 75, 21 *Plato . . . aliusve ex hoc choro.*

[2] Arn. liefert sogar ein unverkennbares chronologisches Zeugnis, indem er die Leute, die behaupten *animas immortales esse, domino rerum ac principi gradu proximas dignitatis* als *novi quidam viri* bezeichnet (c. 15 S. 59, 24). Daraus ergibt sich, dass ihm diese Ansicht als modern erscheint und er (um nur den vorsichtigsten Schluss zu ziehen) moderne Autoren benutzt hat, bei denen er sie fand. Wäre Labeo der Vermittler (was man nicht mehr behaupten kann), so müsste er schon deshalb nahe an Arn. herangerückt werden, und dasselbe würde von Numenios gelten, den Bousset auch ins erste Jhdt. nach Chr. setzen möchte (Gött. Anz. 1914 S. 755 A.). Porphyrios würde auch hier die geringsten Schwierigkeiten machen. — Herrn Kollegen W. Bauer bin ich für freundlichen Rat zu Dank verpflichtet.

EIN NEUER GRIECHISCHER ROMAN

Seit dem starken Einsetzen der Papyrusfunde hat sich unser Material zu den griechischen Romanen bedeutend vermehrt [1]. Auf den Ninosroman [2] folgten der Fund des Papyrus mit der Liebesgeschichte von Metiochos und Parthenope [3], dann ein Stück, das W. Crönert den Herpyllisroman zu nennen geneigt ist [4], sowie wertvolle Bereicherungen zum Charitontext

[1] Vgl. über 'neue Entdeckungen und Theorien auf dem Gebiet des griechischen Romans seit dem Erscheinen von Rohdes Buch' zuletzt W. Schmid bei E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer [3] 1914, S. 602 f. 614, wo aber die ausgezeichnete freilich in polnischer Sprache geschriebene Darstellung über die 'Entstehung und genetische Entwickelung des griechischen Romans' von Th. Sinko (Eos 11, 1905, S. 64 ff.) nicht berücksichtigt ist.

[2] Vgl. die Ausgabe von U. Wilcken, Hermes 28, 1893, S. 161/193, und zuletzt zum Text A. Brinkmann, Rhein. Mus. 65, 1910, S. 319/320; W. Schubart, Papyri Graecae Berolinenses 1911, hat dann auf Tafel 18 ein Faksimile von Columne A II und A III des Papyrus veröffentlicht, so dass man jetzt A III 17 den Text des ersten Herausgebers berichtigen und eine schon gelegentlich gemachte Konjektur als Überlieferung erweisen kann: (15) καὶ οὐδὲ (16) τοῖς κοινοῖς τούτοις ὑπεύ- (17) [θυ]νός εἰμί μόνον, νόσοις (statt νότοις) λέ- (18) [γω] καὶ Τύχη πολλάκις καὶ τοὺς (19) [ἐπ]ὶ τῆς οἰκείας ἑστίας ἠρεμοῦν- (20) τας ἀν[α]ιρούσῃ. Dagegen muss man A II 1 gegenüber Schubart, Text S. XVII, Wilckens auch aus sprachlichen Gründen allein mögliche Lesart aufrecht halten: εὐορκήσας ἀφῖγμαι καὶ εἰς τὴν σὴν ὄψιν κτλ.

[3] Vgl. F. Krebs, G. Kaibel, C. Robert, Hermes 30, 1895, S. 144/150; U. Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung 1, 1901, S. 264/267; Ad. Wilhelm, Wiener Eranos z. 50. Versammlung dtsch. Philol. u. Schulm. 1909, S. 134/5, nach dessen Mitteilung W. Schubart im Pap. Graec. Berol. 9588 ein zweites bisher unveröffentlichtes Bruchstück dieses Romans erkannt hat.

[4] Zuletzt nach sorgfältiger Vergleichung des Papyrus herausgegeben von J. G. Smyly, Hermathena 27, 1901, S. 322/330. Ich kann die Meinung Crönerts (Archiv f. Papyrusforschung 2, 1903, S. 366, 3) nicht teilen, der die Lesart in Z. 40 dieses Textes beanstandet hat;

aus einem codex Thebanus und einem Papyrus von Fayûm [1] und der Chioneroman [2], schliesslich Reste des griechischen Diktys [3] und ganz zuletzt ein Papyrus des frühen 4. Jahrhunderts mit Textstücken aus Achilleus Tatios [4]. Dazu treten einige kleinere Papyrusfragmente von meist recht bescheidenem Umfang, die von den Herausgebern oder von anderer Seite mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit als Reste von Romanen bezeichnet wurden. Sie verdienen umso eher hier eine kurze Erwähnung, weil sie in der Berichterstattung über die neuen Funde auf dem Gebiet des griechischen Romans bisher fast stets unberücksichtigt geblieben sind: Oxyrhynchus papyri, Nr. 416 [5], ein Stück, in dem manches darauf hindeutet, dass es sich nicht bloss um a supernatural appearance of some deity handelt, sondern, wie im Gegensatz zu den englischen Herausgebern betont werden muss, um ein Traumorakel [6], das Asklepios, erst erwartet (lin. 7), dann selbst erscheinend, erteilt; Oxyrh. pap. 417 [7], in dem eine Mutter, namens Theano, im Traum von der 'Göttin' belehrt wird, wie sie ihren Sohn wieder erlangen könne [8]. Bei Oxyrh. pap. Nr. 435 [9], wo Wessely [10] an ein Romanfragment denkt, würde man vielleicht

---

es heisst dort mit einem auch der Antike bekanntem Bild (s. zB. Verg. Aen. 1, 105 u. dazu die Erklärer): θάλαττα . . . . εις ἄπειρον ἐξ ἴσου [ὄρεσ]ιν εκορυφοῦτο, d. h. das Meer wurde bergegleich emporgetürmt.

[1] Vgl. zuletzt W. Schmid, W. v. Christs Geschichte d. griech. Literatur 2, 2[5], 1913, S. 641/2.

[2] Vgl. U. Wilcken, Archiv f. Papyrusforschung 1, 1901, S. 255 264; U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Hermes 44, 1909, S. 464/466.

[3] Vgl. zuletzt K. Münscher, Jahresbericht üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 149 (1910), 1911, S. 189 ff.

[4] Vgl. Oxyrh. Pap. 10, 1914, Nr. 1250, S. 135/142.

[5] Bd. 3 (1903), S. 60 1 ('romance?' nach Grenfell und Hunt, eine Bestimmung, der man, wenn auch mit nachdrücklichem Hinweis auf das von den englischen Herausgebern gesetzte Fragezeichen, sich wird anschliessen können).

[6] S. Ähnliches zB. bei P. Girard, L'Asclépieion d'Athènes d'après de récentes découvertes (Biblioth. des écoles franç. d'Athènes et de Rome 23) 1881, S. 78/81.

[7] Bd. 3, S. 61/3.

[8] Zeile 30 32 wird man, was zu den Spuren im Papyrus passt, wegen der Zeile 35/37 erwähnten Wanderung nach Athen lesen: (30) τελευταῖον δὲ κε- (31) λεύει αὐτὴν η θεὸς ἀπαλ- (32) λάττεσθαι τὴν εἰ[ς Αθή-] (33) να[ς] ως [δ]ὴ τ[ὸ]ν πα[ῖ]δα (34) ἀπολησομένη.

[9] Bd. 3, S. 78.

[10] Aus der Welt der Papyri 1914, S. 103.

nur auf ein historisches Werk schliessen, wenn nicht Zeile 9 das Wort γάμου zu erkennen wäre. Auch die Vermutung W. Crönerts[1], dass in Oxyrh. pap. Nr. 868[2] aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert ein Romanbruchstück vorliege, wird kaum je mit Sicherheit zu erweisen sein; man kann in diesem Fall mit gleichem Recht auf ein historisches Werk schliessen, da solche Reste doch in unserer Papyrusüberlieferung ungemein häufig auftreten[3]. Mit grösserer Gewissheit darf dann hier der bisher nicht veröffentlichte Papyrus CCLXXIV des Britischen Museums angeführt werden, über den sich der Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1888—1893 (1893, S. 422) in folgender Weise äussert: 'Fragments of a literary work, unidentified, appearently a romance. The following sentence is a sample: κοιμηθ[εί]σης δὲ τῆς θεοῦ ἀπεναντί[ον] Διοσπόλεως, ἀσεβῶν . . θος ἄφνω ἐπέστη, καὶ ὡ[ς] δορκάδα κυνηγεῖν ἤμελλεν (MS. -ον) · τὴν δὲ ὁ λὺγξ ἐγείρας ἐναλλόμενος τὸ πορθμεῖον παρώρμισεν, τῆς δὲ ἐναλλομένης ἐφώρμισεν καὶ διέσωσεν. There are considerable remains of at least 8 columns, each about $2^3/_4$ inches in breadth and containing about 50 lines, 2nd century (?). Written in a small, regular, uncial hand, fairly neat, but not ornamental'. Seit diesen Mitteilungen, welche F. G. Kenyon[4] wiederholt hat, ist ausser einem gelegentlichen Hinweis von C. Wessely[5] nichts über den Papyrus veröffentlicht worden; sie dürften den Wunsch nach einer editio princeps dieses sicherlich sehr interessanten und wohl kaum unwichtigen Textes als sehr berechtigt erscheinen lassen.

Zu diesen Stücken gesellt sich jetzt ein weiterer Rest, heute in Florenz: die Herausgeber der Pubblicazioni della società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto haben im zweiten Band ihrer Gesellschaftsschriften[6] unter den Papyri, die in eine bestimmte literarische Kategorie einzuordnen sie verzichtet haben, als Nr. 151 auch ein kleines Frag-

[1] Wochenschr. f. klass. Philol. 26, 1909, S. 119.

[2] Bd. 6, 1908.

[3] Vgl. auch K. Münscher, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 149 (1910), 1911, S. 180.

[4] Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with texts, edited by F. G. Kenyon 2, 1898 S. XXVI.

[5] a. o. a. O. S. 103.

[6] Papiri greci e latini 2, 1913, S. 82.

ment aus Oxyrhynchos mitgeteilt, das auf der Vorderseite Reste einer Rechnung enthält, und auf der Rückseite[1] in einer Schrift des 3. Jahrhunderts n. Chr. folgenden Text bietet:

[ ]* σατράπαι καὶ μεγ[ιστᾶνες? καὶ]
[οἱ ἄλλ]οι, ἕκαστος δὲ εἰς τ[ὴ]ν συνήθη
[κλίνην] ἐκλίθη, ἡ δὲ βασιλεὶς ἡ τού-
[του] γυνὴ ὑπεράνω αὐτοῦ ἀνέκει-
[το θε]οπρεπῖ κάλλι κοσμουμένη· τ[οῦ]
[δὲ πό]του μεσάσαντος ὁ βασιλεὺς με-
[τανα]στὰς ἐπὶ τὸν ἀγκῶνα, ὃν κατεῖ-
[χε σκύ]φον προέτεινεν τῷ Διονυσίῳ
[*** *** ***] βων καὶ τῷ Ἀπολλωνίῳ
[ca. 10 Bchst.] η[***]η[*]ρὸν προπείνω
[ca. 16 Bchst.]πρεσβύτης ἀνα*⟨?⟩
[ ]ς εἰς τὴν βασιλί[δα]
[ ]* δώρων πρὸς
]ε[ῖ]πεν ἀληθ[***]ς

Der Text, dessen Behandlung und Ausgabe Teresa Lodi verdankt wird, ist zwar sehr wenig umfangreich, aber gleichwohl gestatten das Vorkommen von ἀνακεῖσθαι in der Bedeutung von accumbere, wozu die gelehrte Herausgeberin auf Lobecks Ausführungen ad Phrynichum p. 216 ff. mit gutem Recht hingewiesen hat, der Gebrauch von μεσάζειν und das sicher zutreffend ergänzte μεγιστᾶνες, wozu man ausser Lobeck a. a. O. S. 196 ff. auch das Material im Thesaurus Graecus von Stephanus-Dindorf vergleichen mag, den Schluss, dass die Sprache dieser wenigen Zeilen das Griechisch der hellenistischen oder kaiserlichen Zeit ist. Man wird in dieser Darstellung mit ihrem erzählenden Stil kaum den Rest eines historischen Werkes vermuten wollen, zumal da der Inhalt dieses Stückes sich auf keine Weise mit dem vereinigen lässt, was aus Herakleides von Kyme[2] über die Tischsitten am Hofe des Perserkönigs

[1] In gleicher Weise sind, was für das Urteil über die Einschätzung der Romanliteratur in Ägypten immerhin nicht unwesentlich ist, auf dem Verso überliefert die Liebesgeschichte von Metiochos und Parthenope, der Herpyllisroman, der Rest in Oxyrh. pap. Nr. 416 und schliesslich der griechische Diktys in den Tebtunis Pap. 2, 1907, Nr. 268, S. 9/18.

[2] Vgl. über ihn zuletzt F. Jacoby, Wissowa-Krolls Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 8, 1, 1912, Sp. 469/470.

bekannt ist[1]. Alles weist hier vielmehr auf einen Roman, ein Stück der erzählenden griechischen Literatur in Prosa, mit historischer oder quasihistorischer Grundlage hin; Charitons Geschichte von Chaireas und Kallirrhoe, in der der Perserkönig mit den Seinen ganz im Vordergrunde steht, und der Ninosroman sind die bekanntesten Vertreter dieses Typs. Trinkgelage und Mahlzeiten werden ja durchaus nicht selten im Roman geschildert: ich verweise nur auf Petrons cena Trimalchionis und die Szenen bei Heliodor 1, 1 p. 3 ff., 2, 22 p. 59 ff. Bkk. Bei der Schilderung der Tischszene wird ausdrücklich erwähnt, dass die Königin sich mit dem König und den Teilnehmern des Symposions niederlegt. Denn dieser Zug widerspricht der alten hellenischen Tischsitte, die freilich in jener Zeit häufig durchbrochen worden sein mag[2]. Über die alte Gepflogenheit berichtet Cicero in Verr. 2, 1, 66: ille . . . negavit moris esse Graecorum, ut in convivio virorum accumberent mulieres. Dazu stimmen, um nur Beispiele aus der Literatur der Kaiserzeit zu nennen, die Schilderungen bei Dio Chrysost. 7, 65[3] und Ps.-Lucian ὄνος 2[4], wo altertümliche einfache Verhältnisse erzählt werden. Wie es in seiner Zeit häufig zuging, erzählt Plutarch quaest. conviv. 7, 8, 4 § 4, wo er von den Vorführungen beim Symposion berichtet: οἱ δὲ πολλοὶ καὶ γυναικῶν συγκατακειμένων καὶ παίδων ἀνήβων ἐπιδείκνυνται μιμήματα πραγμάτων καὶ λόγων. Auch die römischen Autoren, deren Nation den Frauen doch in Leben und Sitte eine grössere Freiheit zugestand als die Griechen, erwähnen diese Dinge besonders, so zB. Valerius Maximus 2, 1 (de institutis antiquis), 2[5] und Suet. Calig. 24[6]. Im Gegensatz nun

[1] Athenaeus 4, 23 S. 145 b d.

[2] Vgl. über diese Dinge C(harles) M(orel?) im Dictionnaire des antiquités grecques et romaines von Daremberg und Saglio 1, 2, 1887, S. 1273. 1278. 1280, wo allerdings die Belege aus der griechischen und der römischen Sphäre nicht immer scharf geschieden sind.

[3] εἰσελθόντες οὖν εὐωχούμεθα τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας, ἡμεῖς μὲν κατακλιθέντες ἐπὶ φύλλων τε καὶ δερμάτων ἐπὶ στιβάδος ὑψηλῆς, ἡ δὲ γυνὴ πλησίον παρὰ τὸν ἄνδρα καθημένη· θυγατὴρ δὲ ὡραία γάμου διηκονεῖτο.

[4] κατέκειτο ἐπὶ κλινιδίου στενοῦ, γυνὴ δὲ αὐτοῦ καθῆστο πλησίον.

[5] feminae cum viris cubantibus sedentes cenitabant. Quae consuetudo ex hominum convictu ad divina penetravit: nam Iovis epulo ipse in lectulum, Iuno et Minerva in sellas ad cenam invitabantur. Quod genus severitatis aetas nostra diligentius in Capitolio quam in suis domibus conservat.

[6] Caligula cum omnibus sororibus suis consuetudinem stupri

zur alten Sitte, vielleicht im Einklang mit häufig geübter Gepflogenheit in jener Zeit, nimmt die Frau im griechischen Roman eine freiere Stellung ein, und das wird dann besonders erwähnt; so ist bei Achilleus Tatios 1, 5 p. 42, 23 ff. H. sogar die παρθένος beim Mahl zugegen[1]. Mit dieser Lage der Dinge in den Büchern der Erotici Graeci steht die Schilderung in unserem Fragment in Einklang.

Man denkt bei dem Bruchstück fast unwillkürlich an Chariton, in dessen λόγοι τῶν περὶ Χαιρέαν καὶ Καλλιρρόην der Perserkönig und auch seine Gemahlin eine bedeutende Rolle spielen. Aber ein Apollonios, wie er in unserm Fragment Z. 9 genannt wird, kommt dort nicht vor, und es lässt sich auch in dem allerdings nur in starker Kürzung erhaltenen Roman keine Stelle finden, in die der Florentiner Papyrusrest eingefügt werden könnte. Man wird sich daher wohl am besten damit bescheiden, in diesem Stück einen Rest eines bisher unbekannten griechischen Romans zu erblicken.

Hamburg. B. A. Müller.

---

fecit plenoque convivio singulas infra se vicissim conlocabat uxore supra cubante.

[1] Vgl. E. Rohde, Der griech. Roman[3] 1914, S. 156, 2. 452, 1. 510, 1.

PLATOS LYSIS

M. Pohlenz hat in seiner Besprechung meiner Schrift 'Platos Jugenddialoge' (GGA 1916 Nr. 5) die meisten Ergebnisse meiner Untersuchung bestritten und zu widerlegen versucht. Ob ihm die Widerlegung gelungen ist, darüber könnte ich nur durch Besprechung aller seiner Einwendungen völlige Klarheit schaffen. Da ich dazu in der nächsten Zeit nicht kommen werde, will ich nur an einem besonders wichtigen Dialog, dem 'Lysis' zeigen, wie sich seine Erklärung zu der meinigen verhält.

Nach Pohlenz' Urteil habe ich diesen Dialog ganz missdeutet, namentlich weil ich ihn nicht unbefangen aus sich interpretierte, sondern auf Grund von Anschauungen, die ich mir aus andern platonischen Schriften bildete, glaubte bestimmen zu können, was Plato im Ernst gesagt haben könne und was nicht. So sei ich zu dem bedenklichen Verfahren gekommen, 'einzelnen Gliedern eines geschlossenen Gedankenganges einfach den entgegengesetzten Sinn unterzuschieben'. Bevor ich auf die Stellen eingehe, denen ich nach P. den entgegengesetzten Sinn untergeschoben habe, weil ich mir aus andern Schriften Platos ein Urteil gebildet hatte, was er gemeint haben könne, möchte ich fragen, wie es denn in dieser Hinsicht um P.s eigne Erklärung des 'Lysis' steht.

Nach P. ist die positive Lösung aller Aporien des 'Lysis', die uns Plato durch den Abschluss des Gesprächs nahelegt, folgende: 'Freundschaft verbindet uns mit Menschen, die uns wesensverwandt sind und dabei nach der guten Seite ergänzen. — Geweckt wird sie durch das Gefühl, dass wir durch diese Ergänzung einen Mangel unsres eignen Wesens ausfüllen. — Der letzte Grund aber ist, dass uns ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen, wenn wir durch die φιλία vervollkommnet werden'. Hat P. wirklich

diese Sätze durch unbefangene Erklärung des 'Lysis' selbst als Reinergebnis des Dialogs festgestellt, ohne sich aus andern Schriften Platos ein Urteil zu bilden, was dieser gemeint haben könne? Ich finde darin Züge, die mir aus dem 'Symposion' übertragen scheinen. Zergliedern wir die Sätze, um uns zu überzeugen, aus welchen Stellen des 'Lysis' sie entnommen sind.

'Freundschaft verbindet uns mit Menschen'. Ist φιλία wirklich im ganzen Dialog = Freundschaft? Spricht Plato nur von der φιλία, die uns mit Menschen verbindet? Ich habe doch, nach P. S. 252, gut hervorgehoben, dass das ἀγαθόν, welches dem μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν allein φίλον ist, 'vorwiegend sächlich verstanden werden muss'. Dass uns die Freundschaft nur mit Menschen verbindet, die uns wesensverwandt sind, entnimmt P. nur aus der Stelle 221 e τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα usw., in der er οἰκεῖος mit 'wesensverwandt' übersetzt. Aber nach den vorausgehenden Worten ist οἰκεῖον hier das uns Eigne, Zugehörige, das man uns genommen hat (οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται), wodurch ein Mangel, eine Entbehrung (ἔνδεια) in uns entstanden ist. In der folgenden Anwendung auf die beiden Jungen: ὑμεῖς ἄρα, εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῃ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς verflacht sich diese Bedeutung zu der ganz vagen einer blossen Zusammengehörigkeit. Die Vorstellung, dass der eine Junge früher ein Stück des andern gewesen ist, steigt uns nicht auf. Erst in dem folgenden Satz: εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ — ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὤν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος ist von 'Wesensverwandtschaft', wenn man will, die Rede. Hier könnte man allenfalls οἰκεῖος mit ὅμοιος vertauschen. Aber gerade in diesem Satze die ernsthafte Ansicht Platos und die Lösung aller seiner Aporien über die φιλία zu finden, ist unzulässig: 1. Weil er ein auf das Verhältnis des Hippothales zu Lysis bezugnehmender Scherz ist. 2. Weil die Bedeutung von οἰκεῖος nicht mehr die ist, auf welche die Ableitung der φιλία aus einer ἔνδεια führte. 3. Weil sie vom ἔρως handelt, nicht von der φιλία, die in der massgebenden Protasis gar nicht, in der Apodosis erst an dritter Stelle hinter ἐπεθύμει und ἤρα erwähnt wird. 4. Weil sie den ἔρως und die φιλία auf eine Gleichartigkeit (ὁμοιότης), wie ja auch P. lehrt, zwischen ἐρώμενος und ἐραστής

zurückführt, das ὅμοιον aber nach Platos Lehre nicht Gegenstand der φιλία sein kann. (Der Versuch von P. in das οἰκεῖον die teilweise Verschiedenheit der beiden Liebenden hineinzudeuten — dass sie nur wesensverwandt, nicht wesensgleich sind — ist verfehlt. Denn wenn sich auch Lysis und Hippothales, nach Sokrates, nur κατά τι οἰκεῖοι sind, so bedeutet darum noch nicht das οἰκεῖον selbst eine nur teilweise, mit teilweiser Ungleichheit verbundene Gleichheit; und nur das οἰκεῖον an dem Geliebten ist nach Sinn und Zusammenhang der Stelle Gegenstand der Liebe.) 5. Weil im folgenden das οἰκεῖον als Gegenstand der Liebe ebenso widerlegt wird, wie alle früheren Erklärungen des φίλον. 6. Die Gleichung φίλον = οἰκεῖον kann auch deswegen nicht Platos eigne Meinung sein, weil er ironisch auf die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks hinweist, wie im Charm. 163 c d und im Symp. 205 e. In der Tat weiss man nicht, ob Lysis und Menexenos bzw. Lysis und Hippothales einander οἰκεῖοι sind, weil der Eine hat, was dem Andern fehlt (οἰκεῖον = οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ od. οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται) oder weil Beide κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος einander gleichartig sind (οἰκεῖον = ὅμοιον 222 b). Wir können nur sagen: eines vor beiden muss gemeint sein; keinesfalls, wie P. allein für möglich hält, beides. — Woher aber entnimmt Pohlenz, dass nach dem 'Lysis' nur Menschen, 'die uns nach der guten Seite ergänzen', unsere Freunde sein können? Ich finde in dem ganzen Dialog auch nicht die leiseste Spur von dieser Ergänzungstheorie. Denn das οἰκεῖον, das uns fehlt (οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ) und Gegenstand unserer Begierde ist, erscheint hier nirgends als Eigenschaft eines Menschen und Grund unserer Liebe zu einem Menschen. Von Menschen, die uns nach der guten Seite ergänzen, ist nirgends im 'Lysis' die Rede. Dadurch, dass ein anderer Mensch besitzt, was wir für uns begehren und deshalb lieben, werden wir nicht ganz. Hätte Plato gesagt, dass wir die Menschen lieben, die besitzen, was wir vergeblich begehren, so hätte er allbekannten Erfahrungstatsachen widersprochen. Aber er hat es nicht gesagt. Wenn P. von einer 'Ergänzung nach der guten Seite' spricht, so setzt er anscheinend voraus, dass auch eine 'Ergänzung nach der schlechten Seite' in Platos Sinne möglich (wenn auch nicht Ziel der Liebe) sei. 'Das Schlechte, sagt P., das unserem Wesen fehlt, stösst uns bei einem anderen ab'. Er fasst also das Ganze zweiseitig auf, als Besitz 1. aller überhaupt denk-

baren guten und 2. aller überhaupt denkbaren schlechten Eigenschaften und nimmt die Ergänzung nach der guten Seite als Ziel der φιλία an. Das ist sicherlich ganz unplatonisch. Denn Plato würde nie zugegeben haben, dass durch Vereinigung aller guten und aller schlechten Eigenschaften in einem Menschen dieser zu einem (zweiseitigen) Ganzen werde. Gibt es aber keine solche zweiseitige Ergänzung, so ist es auch falsch (in Platos Sinne) von einer Ergänzung nach der guten Seite zu reden. — 'Geweckt wird sie (die Freundschaft) durch das Gefühl, dass wir durch diese Ergänzung einen Mangel unseres eigenen Wesens ausfüllen'. Auch dieser Satz ist aus derselben Stelle, wie der frühere entnommen 221 e: τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ. Er setzt nur die schon oben dargelegte Missdeutung dieser Stelle fort. Sie handelt nur von der Liebe zu dem Gegenstand, den wir begehren, weil wir Mangel an ihm haben, keineswegs von der Freundschaft für Personen, durch die wir diesen Mangel ausfüllen. Der Mangel, um den sichs hier handelt, braucht kein Mangel 'unseres Wesens' zu sein, d. h. ein Mangel unserer körperlichen oder seelischen Wesensbeschaffenheit. Es kann zB. auch der Mangel an Speise und Trank sein. Denn gerade Hunger und Durst sind am Anfang dieser Gedankenreihe die Beispiele für ἐπιθυμίαι, die auch wenn alle κακά aus der Welt verschwänden, fortbestehen würden. Es handelt sich hier nicht um Freundschaft, sondern um φιλία im weitesten Sinne. Diese auf die ἐπιθυμία zurückzuführen und auf die ἔνδεια, aus der sie entspringt (τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ), läuft Platos ganzer Gedankenrichtung zuwider. Nicht deswegen ist das ἀγαθὸν ein φίλον, weil es geliebt und begehrt wird, sondern umgekehrt, weil es an sich begehrens- und liebenswert ist, wird es begehrt und geliebt. Dass ohne diese Grundannahme Platos ganze Philosophie über den Haufen fällt, gibt mir P. an anderer Stelle zu. Hier aber hält er die dieser diametral entgegengesetzte Lehre, der zufolge ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία und die ἔνδεια der Realgrund der Liebe ist, auch für ernstgemeintes platonisches Dogma. Plato sucht im 'Lysis' den Gegenstand, der immer und für alle Wesen φίλον ist (περὶ φίλου ὅ ἔστιν 222 B), nicht nur τῷ ἐπιθυμοῦντι ὅταν ἐπιθυμῇ, und findet ihn in dem Guten an sich, einer Idee, einem transzendenten Gegenstand. Alle Liebe zu einzelnen Gegenständen und Personen

der sinnlich-körperlichen Welt ist für ihn nur etwas Sekundäres und Abgeleitetes gegenüber dieser ursprünglichen Liebe zu dem göttlichen höchsten Gut. — 'Der letzte Grund aber ist, dass uns ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen, wenn wir durch die φιλία vollkommener werden'. Der Ausdruck 'letzter Grund', der zu dem 'wecken' im vorigen Satze in Gegensatz steht, ist m. E. nicht glücklich gewählt für das, was P. sagen will. Denn unter 'letztem Grund' müsste man das früheste Glied in einer Kette von wirkenden Ursachen verstehen, während doch P. hier, wie ich aus seiner vorausgehenden Erörterung entnehmen zu dürfen glaube, Platos Unterscheidung des Finalgrundes (ἕνεκα τίνος;) vom Realgrund (διὰ τί;) widergeben will. P. meint, wenn ich ihn recht verstehe, dass das absolute Gut, 'das uns vorschwebt' und 'dem wir näher kommen, wenn wir durch die φιλία vollkommener werden', den Finalgrund der φιλία bilde. Das ist aber nicht das, was Plato selber sagt. Er betrachtet das 'höchste Gut' als den Gegenstand, nicht als den Finalgrund der Liebe, und das gerade ist in dem ganzen Dialog der wichtigste Punkt. P. berücksichtigt in seiner Zusammenfassung der Lehrergebnisse des Dialogs nur die Freundschaft mit Menschen. Daher redet er von dem 'absoluten Gut' als Gegenstand der Liebe überhaupt nicht, sondern sieht es nur als Finalgrund der φιλία an, obgleich Plato 220 b ausdrücklich sagt: οὐκοῦν τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα φίλον ἐστίν; — ἀληθῆ. — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Dies gilt natürlich nur für die Liebe zum Guten und für die vollkommene Freundschaft unter Guten, nicht für die niedere begehrende Liebe, die P. in seiner Zusammenfassung ausschliesslich berücksichtigt. In dieser spielt das 'absolute Gut' allerdings die Rolle des Finalgrundes, aber nicht, wie P. meint, weil wir durch die φιλία vollkommener werden und so dem absoluten Gut näher kommen, sondern weil alle anderen lieben Dinge uns nur als Mittel für die Aneignung des πρῶτον φίλον lieb sind. Dass wir durch die φιλία vollkommener werden, steht nirgends im 'Lysis' zu lesen und widerspricht zu sehr aller gesunden Vernunft, als dass es Plato hätte meinen können. Werden wir vollkommen, dann werden wir's durch Aneignung des Guten, das wir lieben, nicht durch die Liebe selbst; denn sonst müssten alle Menschen, denen etwas lieb ist, dadurch voll-

kommener werden. Auch ist es ein sehr unklarer und missverständlicher Ausdruck, dass uns, wenn wir lieben, immer ein absolutes Gut vorschwebt, dem wir näher kommen wollen Denn dieser Ausdruck könnte leicht so verstanden werden, als ob dieses 'absolute Gut' nach Plato ein Erzeugnis unserer Einbildungskraft wäre, das sie uns, wenn wir lieben, tatsächlich 'vorschweben' lässt. Nach Platos 'Lysis' ist dies 'absolute Gut' ein Reales, dessen tatsächliche Existenz die Philosophie erweist. Dagegen ist die psychologische Tatsächlichkeit des Vorschwebens des absoluten Gutes vor der Einbildungskraft nicht notwendig mit dem φιλεῖν verbunden. Übrigens gebe ich natürlich gern zu, dass wir nach Platos Ansicht, wenn wir durch die φιλία vollkommener würden, was nicht zutrifft, damit dem Guten 'näher kommen' würden, wenn man diesen bildlichen Ausdruck in dem Sinne versteht, wie er anscheinend von P. gemeint ist.

Unmöglich hätte m. E. Pohlenz zu einer solchen Missdeutung des Gedankengehaltes des 'Lysis' gelangen können, wenn ihn nicht das Bestreben, die Gedanken des 'Symposion' im 'Lysis' wiederzufinden, an der unbefangenen Auffassung des 'Lysis' gehindert hätte. Nach ihm ist die Lösung aller Aporien des 'Lysis' dieselbe, auf die auch das 'Symposion' weist, eben die in den oben besprochenen drei Sätzen enthaltene. Das 'Vollkommenerwerden' durch die φιλία hat P., ohne dass der 'Lysis' selbst diesen Gedanken irgendwie andeutet, aus dem 'Symposion' herübergenommen, wo allerdings der Eros bei der Vervollkommnung des Menschen p. 210 eine Rolle spielt, aber wohlgemerkt nur ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ. Auch die Ergänzungstheorie stammt natürlich aus dem 'Symposion' und zwar aus der Rede des Aristophanes. Mit der 'Vervollkommnungstheorie', die den Eros sich zum philosophischen Triebe ausgestalten und ihn Führer des Menschen zum Idealen werden lässt, steht diese Ergänzungstheorie, der Plato selbst nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung zuschreibt, nicht in direktem Zusammenhang.

P. macht mir den Vorwurf, dass ich durch meinen frühen Ansatz des 'Lysis' seine enge Verbindung mit dem 'Symposion gewaltsam löse und kann sich dies nur daraus erklären, dass ich aus meiner Sprachstatistik die Überzeugung von der frühen Abfassung des 'Lysis' mitbrachte. Ich wiederum kann mir die Geringschätzung, mit der P. die Ergebnisse meiner Statistik

ohne Widerlegung beiseiteschiebt und unbeachtet lässt, nur daraus erklären, dass er sich bereits, ehe er mit meiner Statistik bekannt wurde, eine Meinung über die Reihenfolge der Dialoge gebildet hatte und diese nicht mehr einer Nachprüfung unterziehen mochte, obgleich sie im einzelnen durchaus nicht auf stichhaltigen Beweisen, sondern teils auf den Ergebnissen der früheren, noch in den Kinderschuhen steckenden Sprachstatistik, teils auf reiner Willkür beruht. Ich sehe keinen Fehler darin, wenn ich bei der Datierung des 'Lysis' die sprachstatistischen Ergebnisse mitberücksichtigt habe. Das tut heute jeder Platoforscher. Die Absicht meiner von P. besprochenen Schrift war nur, zu zeigen, dass eine unbefangene Erklärung des Inhalts mit den sprachstatistischen Ergebnissen nicht in Widerspruch gerät, sondern mit ihnen ohne Gewaltsamkeiten und Unwahrscheinlichkeiten in Einklang gebracht werden kann. In der Trennung des 'Lysis' vom 'Symposion' durch eine längere Reihe von Jahren liegt keine Gewaltsamkeit, namentlich dann nicht, wenn man die Gedankenbeziehung zwischen diesen beiden Dialogen nicht übertreibt, sondern unbefangen auf Grund der Tatsachen beurteilt. Dass sich sachliche Gründe von Belang für den frühen Ansatz des 'Lysis' nicht beibringen lassen, ist eine Behauptung von P., die er mir nur dann entgegenzustellen berechtigt wäre, wenn er wenigstens alle Gründe, die ich für sie vorgebracht habe, als belanglos erwiesen hätte. Er ist aber, wie in seiner ganzen Besprechung so auch bezüglich des 'Lysis', auf die Hauptsache nicht eingegangen, nämlich auf meine Ansicht, dass Plato in seinen Jugenddialogen die Wissenschaft vom Guten als höchste Wissenschaft nachweisen und ihr Verhältnis zu den übrigen τέχναι bestimmen will, dass diese Untersuchung den inneren Zusammenhang der Jugenddialoge begründet und die Stellung, die jeder von ihnen in dem allmählichen Fortschreiten dieser Untersuchung einnimmt, für seine Datierung entscheidend ist. Hätte P. zu diesem Grundgedanken meines Buches Stellung genommen, dann würde er wahrscheinlich gefunden haben, dass 'sachliche Gründe von Belang' für meinen Ansatz sprechen. Er würde dann zum mindesten erkannt haben, dass die Art, wie der 'Lysis' sich zur Ideenlehre stellt, seine Abfassung nach dem 'Phaidros' und vor dem 'Symposion' ausschliesst.

Nach diesen Vorbemerkungen will ich versuchen, mich gegen den einem Philologen besonders empfindlichen Vorwurf

willkürlicher Verdrehung des erklärten Textes zu verteidigen. Das Hauptgespräch des 'Lysis' von 212 a bis zum Schluss verläuft in einem einzigen geschlossenen Zusammenhang und endet mit dem rein negativen Ergebnis, dass alle Versuche, eine Wesensbestimmung des φίλον zu geben, misslungen sind: εἰ γὰρ μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ φιλοῦντες μήτε οἱ ὅμοιοι μήτε οἱ ἀνόμοιοι μήτε οἱ ἀγαθοὶ μήτε οἱ οἰκεῖοι μήτε τὰ ἄλλα ὅσα διεληλύθαμεν — εἰ μηδὲν τούτων φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω. Entweder muss man dieses rein negative Ergebnis als der Weisheit letzten Schluss für Plato, als er den 'Lysis' schrieb, ansehen, oder man muss mit mir und P. annehmen, dass einzelne Glieder dieses geschlossenen Gedankenganges, d. h. einzelne Widerlegungen der über das Wesen des φίλον aufgestellten Thesen nach Platos Ansicht unzutreffend und der Nachprüfung bedürftig sind. Dass ich das ebenso wie er selbst angenommen habe — das ist es, was mir P. als schweren methodischen Fehler vorwirft. Denn wenn er sagt, ich hätte einzelnen Gliedern des geschlossenen Gedankenzusammenhanges 'den entgegengesetzten Sinn untergeschoben', so meint er ja offenbar nicht das, was seine Worte besagen. Er meint nicht, ich hätte zB. einen Beweis gegen die Möglichkeit der Freundschaft zwischen guten Menschen als einen Beweis für ihre Möglichkeit ausgegeben und ihnen dadurch den entgegengesetzten Sinn untergeschoben, sondern er meint dass ich einen oder mehrere dieser Beweisgänge als in Platos Sinne nicht absolut stichhaltig bezeichnet habe. Das tut er aber selbst auch. Denn sonst hätte er nicht aus dem 'Lysis', den Plato selbst zu einem rein negativen Abschluss geführt hat, jenen positiven Lehrgehalt herausschälen können, von dem ich oben gezeigt habe, dass er weder im 'Lysis' noch in anderen platonischen Schriften enthalten ist.

Oder unterscheidet sich mein Verfahren dadurch zum Nachteil von seinem, dass ich zur Ermittlung des ernst- oder nicht ernstgemeinten im 'Lysis' mich auch meiner Kenntnis anderer Schriften Platos bedient habe? Ich gebe es zu: εἰ τοῦτ' ἔστ' ἀδικεῖν, ἀδικῶ. Aber verfällt nicht auch P. selbst in diesen Fehler, wenn es denn ein Fehler ist? Ich habe gezeigt, wie er den Inhalt des 'Symposion', Aristophanesrede und Sokratesrede ununterscheidbar vermischt, zur Deutung des 'Lysis' benutzt.

Oder liegt vielleicht der Vorzug seines Verfahrens vor

meinem darin, dass er von jeder der widerlegten Wesensbestimmungen des φίλον ein Stück in seine 'positive Lösung' hineinnimmt, ein bischen 'Menschen' und ein bischen 'Idee', etwas vom ὅμοιον, etwas auch vom ἀνόμοιον, einen Löffel ὅλον und einen οἰκεῖον und mehrere vom ἀγαθόν, so dass alle diese Wesensbestimmungen als widerlegt und doch nicht widerlegt gelten sollen, während ich meine, Plato habe auf die Frage nach dem Gegenstand der Liebe in seinem Innern eine einfache Antwort bereit gehalten: das Gute sei dieser Gegenstand und in abgeleiteter Weise alle Menschen und Dinge, die am Guten Anteil haben? Es ist wahr, dass ich mich für meine Unterscheidung des dogmatischen Grundstammes im 'Lysis' vom eristischen Rankenwerk auch auf Stellen anderer Dialoge berufen habe; aber auch ohne das zu tun, hätte ich zu demselben Ergebnis gelangen können. Denn für einen philosophischen Leser ist der 'Lysis' ganz aus sich selbst verständlich. Das werde ich jetzt zu zeigen versuchen, indem ich meine von P. beanstandeten Erklärungen aus dem Zusammenhang des 'Lysis' selbst als richtig erweise.

Das erste Glied, dem ich, nach P., den entgegengesetzten Sinn unterschiebe, ist der Beweis 214e - 215b, dass zwischen guten Menschen keine Liebe möglich sei, weil die Guten bedürfnislos sind, man aber bekanntlich nur den liebt, von dem man etwas will. Wer sich selbst genug ist (ἱκανός) und deswegen von niemand etwas will (ὁ οὐδενὸς δεόμενος), der kann auch niemand lieben. Diesem Satze habe ich 'den entgegengesetzten Sinn untergeschoben'. Damit ist gemeint, nicht dass ich ihm den entgegengesetzten Sinn untergeschoben habe, sondern dass ich es für eine starke Naivität erklärt habe, darin Platos wirkliche Ansicht zu sehen. Dadurch habe ich den heftigen Zorn meines Gegners erregt. Ich kann mir diesen Zorn nur schwer erklären. Es ist doch eine ganz gewöhnliche Erscheinung in Platos Dialogen, dass eine Ansicht oder ein Beweis, die von den Mituntersuchern anfänglich ohne Bedenken gutgeheissen wurden, sich nachträglich doch als falsch herausstellt, sowie diese Ansicht im weiteren Verlauf des 'Lysis'. Allerdings wird sie nicht ausdrücklich zurückgenommen. Das liegt aber nur daran, dass Plato mit der absoluten Aporie abschliessen wollte. Erklärt sich der Zorn vielleicht daraus, dass gerade diese Ansicht, man liebe einen Menschen nur, wenn und so lange man etwas von ihm wolle,

meinem Gegner ebenso sympathisch wie mir unsympathisch ist? Vielleicht ist es auch nur die Zerstörung des seltenen und darum kostbaren Beispiels platonischer Inkonstanz, das er mir verübelt. Sind es doch solche Inkonstanzen, die den Feind der ῥέοντες schliesslich selbst als klassisches Beispiel eines ῥέων erscheinen lassen. Im 'Phaidros' 255 b, meint P., hatte Plato noch die naheliegende Ansicht unbefangen vorgetragen: οὐ γὰρ δήποτε εἵμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι. Im 'Lysis' ist er bereits gereift genug, diese 'unbefangene' Ansicht durch den Nachweis zu widerlegen, dass jeder φιλία das Moment des Strebens und Begehrens immanent sei. Das heisst doch nichts anderes, als dass uns lieb nur sein kann, was unser Streben und unsere Begierden ihrem Zweck und Ziel näher bringt, dieses Ziel selbst aber nicht, dass also jedes φίλον unter allen Umständen ἕνεκά του φίλον ist. Hatte Plato wirklich in der Zwischenzeit zwischen dem 'Phaidros' und dem 'Lysis' von jener 'unbefangenen' zu dieser fortgeschrittenen Ansicht sich bekehrt und wollte im 'Lysis' seinen Fortschritt bekunden, indem er jenen Jugendirrtum des 'Phaidros' korrigierte, warum wählte er dann gerade den 'Lysis' aus, um diese fortgeschrittene Ansicht zu widerlegen? Denn gerade im 'Lysis' kommt ein ausführlicher Beweis zu dem Ergebnis 220 b: τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα φίλον ἐστίν, — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Das φίλον kann aber auch nicht ἐχθροῦ ἕνεκα φίλον sein. Also ist es überhaupt nicht ἕνεκά του φίλον. P. kann mir vielleicht einwenden, dass hier nach dem genauen Wortlaut von dem τῷ ὄντι φίλον, d. h. von der ἀληθὴς φιλία die Rede sei und die Zwecklosigkeit des Liebens nur für diese bewiesen werde, nicht für die gewöhnliche Freundschaft. Doch halt! das kann er nicht einwenden. Denn gerade das bekämpft er ja als meinen grössten Irrtum, dass ich die ἀληθὴς φιλία, deren Gegenstand das τῷ ὄντι φίλον, d. h. das Gute in allen seinen Erscheinungsformen an Menschen und Dingen ist, von der gewöhnlichen Liebe und Freundschaft mit Plato unterscheide. Und wenn er auch diese Unterscheidung bei Plato sähe, so könnte er sie doch nicht verwerten, um den Beweis, dass gute Menschen sich nicht lieben können, zu retten. Denn die Liebe zwischen guten Menschen ist eben die wahre Liebe, die den Freund nicht liebt, um Vorteil aus ihm zu ziehen, sondern weil

er gut ist. Wer das Gute selbst liebt, der muss auch den guten Menschen lieben. Da gibt es keine Widerrede. Wer bis zu der Stelle im Lysis weiterlas, die das Gute als den einzigen ursprünglichen Gegenstand wahrer Liebe für alle Menschen enthüllt, der musste, wenn er den Gedankengang verstand, die Folgerung ziehen, jener frühere Beweis sei nur in dem Sinne richtig, dass zwischen Guten eine begehrende Liebe unmöglich ist, die Liebe zu dem Andren, weil man etwas von ihm will. Wem aber bei dieser Stelle noch nicht die Schuppen von den Augen fielen, dem brachte der Schluss des Dialogs Klarheit. Denn hier läuft der ganze Gedankengang von selbst wieder auf den früher verworfenen Satz hinaus ὅτι ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος. Bedeutungsvoll wird hinzugefügt: ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ὡμολογήσαμεν ἐξελέγξαι ἡμᾶς αὐτούς. Darin liegt auch für den Leser, der bis jetzt noch im Dunkeln tappte, die stärkste Aufforderung, die Giltigkeit jenes ἔλεγχος, auf Grund der inzwischen neugewonnenen Einsicht über das Gute als πρῶτον φίλον, nachzuprüfen.

In dem Beweise selbst 215 a b 'deutet nicht das Geringste darauf hin, dass Plato das Gegenteil seiner eigenen Meinung vorträgt'. 'Dem Satze selber — konnte das Publikum, das damals — an ernsthaft vertretene Parodoxien gewöhnt war, gewiss nicht den satirischen Charakter ansehen'. Sicherlich nicht! und es ist mir niemals eingefallen, das zu behaupten. Auf dieser Stufe des Dialogs ist der Leser notwendig noch im Unklaren über die Absicht des Schriftstellers. Wer aber weiterliest bis 220 b und dann bis zum Schluss, kann über Platos Ansicht nicht im Unklaren bleiben.

Nachdem dargelegt ist, was sich aus dem 'Lysis' selbst ergibt, wird uns P. nun nicht mehr verwehren, auch die Stelle Phaedr. 255 b οὐ γὰρ δήποτε εἴμαρται κακὸν κακῷ φίλον οὐδ' ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι zur Bestätigung heranzuziehen. Auch daran halte ich fest, dass die Stelle Gesetze 716 c über den λόγος ἀρχαῖος, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ' ἄμετρα οὔτε ἀλλήλοις οὔτε ἐμμέτροις dieselbe Lehre ausspricht, wie Lysis 214 c, dass das Wort: τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι nur dann wahr ist, wenn man es auf die Guten beschränkt. Wie im Lysis von den Schlechten gesagt wird: μηδέποτε ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι — ὃ δὲ αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γ' ἄν τῳ ἄλλῳ ὁμοῖον ἢ φίλον γένοιτο, so wird auch

in der Gesetzesstelle den ἄμετρα, die κακά sind, die Fähigkeit abgesprochen, untereinander oder mit den ἔμμετρα eine φιλία einzugehen. Es ist mir unfasslich, wie P. leugnen kann (S. 253 Anm.), dass an der Gesetzesstelle von der Freundschaft zwischen Guten die Rede ist. Sollte er hinter den Neutra nicht auch die Personen bemerkt haben, hinter der Eigenschaftsbezeichnung nicht ihre Träger? Aber im 'Lysis' herrscht ja doch dieselbe neutrale Redeweise, nicht nur bezüglich des Objektes, sondern auch bezüglich des Subjektes der Liebe, zB. τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον — τοῦ ἀγαθοῦ. Statt der ἀγαθά und κακά finden wir in der Gesetzesstelle ἔμμετρα und ἄμετρα, sonst wird nur wiederholt, was schon im 'Lysis' und 'Phaidros' gesagt war. Nicht darauf kommt es an, dass der ἀρχαῖος λόγος in der Gesetzesstelle auf das Verhältnis des Menschen zu Gott angewendet wird, und nicht darauf, ob ein Mensch vollständige ὁμοιότης mit Gott erlangen kann, sondern auf den ἀρχαῖος λόγος selbst, der schlechthin allgemein ist und sich auf alle φιλίαι bezieht, wie die Erörterung im 'Lysis'. Ist aber das richtig, dann wäre P.s Einordnung des 'Lysis' zwischen 'Phaidros' und 'Gesetze', wenn er Recht hätte, dass der 'Lysis' die Liebe zwischen Guten ernsthaft als unmöglich erwiese, noch viel unmöglicher als sie ohnehin schon ist.

Dass er aber in diesem Punkte Recht hat, glaubt P. positiv beweisen zu können. Er beruft sich auf Rep. 387 d Menex. 247 c, Stellen, an denen die Autarkie des guten Menschen hervorgehoben wird. Ich frage mich vergebens, was diese Stellen gegen mich beweisen sollen. Nicht darum handelt sichs bei unserm Streit über Lysis 214 e—215 b, ob Plato dem guten Menschen Autarkie zugeschrieben hat, was ich nie geleugnet habe, sondern darum, ob durch seine Autarkie der Gute vom Lieben und Geliebtwerden ausgeschlossen wird. An der Republikstelle wird dies ebensowenig behauptet wie im 'Menexenos'. Vielmehr zeigen die Worte: φαμὲν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται, dass auch hier Freundschaft nur zwischen Guten angenommen wird. Der Zusatz οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστι soll ja beweisen, dass der Gute nicht in die Lage kommen wird, seines Freundes Tod um des Freundes willen zu beklagen. Denn der Freund des guten Menschen ist immer auch selbst ein guter Mensch; für einen solchen aber ist es

kein Übel tot zu sein. Unzweifelhaft ist ἑταῖρος hier = φίλος. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn die Liebe und Freundschaft zwischen guten Menschen gerade in dem Werke Platos für unmöglich erklärt würde, dessen Grundgedanke ist, eine Gemeinschaft der Guten im Staate aufzurichten, die durch gemeinsames Denken, Fühlen und Wollen in φιλία verbunden sind. Denn die durch musisch-gymnastische Erziehung für den Wächterstand ausgebildeten Menschen sind eben die Guten und gehören nicht mehr zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί. Dass ein Mensch als Mensch gut sein kann, hat Plato nie geleugnet, obgleich er die höchste Weisheit nur den Göttern zuschreibt. Den Grundsatz, den ihm P. S. 254 zuschreibt: 'wir mögen zufrieden sein, wenn wir zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί gehören, die nach dem Guten streben', hätte Plato wegen des in ihm enthaltenen Widerspruchs nie gutheissen können. Wer sich damit zufrieden gibt, zu den μήτε ἀγαθοὶ μήτε κακοί zu gehören, der strebt nicht nach dem Guten und umgekehrt: wer nach dem Ganzen strebt, der gibt sich nicht mit Halbheiten zufrieden.

P.s Behauptung, im ganzen 'Lysis' finde sich keine Scheidung zweier Arten von Freundschaft — er überlasse es dem Leser, fügt er spöttisch hinzu, den Dialog daraufhin durchzusehen — diese Behauptung mag insoweit ihre Richtigkeit haben, als in der Tat nirgends das erlösende Wort ausgesprochen wird, dass die Worte φίλοι und φιλία im Griechischen mit Amphibolien behaftet sind. Aber schon der erste Teil des Hauptgespräches 212 a—213 d (von mir erläutert S. 42—44 meines Buches) hätte P. zeigen können, dass Plato den Leser auf Amphibolien dieser Worte hinweisen will. Denn auf solchen beruhen die Aporien dieses Teils. Auch er ist ein Glied in dem geschlossenen Gedankengang des ganzen Gesprächs und es rächt sich, dass P. ihn bei der Herausschälung des Reingewinnes der Untersuchung gar nicht mitberücksichtigt. Bereits hier findet sich die Scheidung angedeutet, von der P. meint, ebensowenig wie er würden sie die übrigen Leser in dem Dialog finden. Die φιλία, die den φίλοινος zum Wein hinzieht, ist von anderer Art als die gegenseitige Freundschaft zwischen Menschen. Von jener Art handelt hernach der Abschnitt 221 b—e. Die φιλία des φίλοινος ist wirklich eine, deren Grund die ἐπιθυμία bildet. Auf sie findet der Satz Anwendung: τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ

τότε ὅταν ἐπιθυμῇ. Es gibt aber auch, nach dem ersten Teil, eine Freundschaft, zu der als Merkmal die Gegenseitigkeit der Liebe gehört. Im Sinne dieser Freundschaft ist οὐδέτερος οὐδετέρου φίλος, ἂν μὴ ἀμφότεροι ἀλλήλους φιλῶσιν, und kann weder τὸ φιλοῦν, ἐὰν μὴ ἀντιφιλῆται noch das φιλούμενον, ἐὰν μὴ ἀντιφιλῇ als wahres φίλον bezeichnet werden. Aber auch innerhalb dieser gegenseitigen Freundschaft gibt es natürlich verschiedene Stufen und Arten. Diesen Unterschied kann P. unmöglich leugnen, da er ja annimmt, dass wir durch die φιλία einen Mangel unseres eigenen Wesens ausfüllen und dem absoluten Gut näher kommen und vollkommener werden. Wie es nun notwendig im Charakter der Freundschaft einen Unterschied begründet, ob diese Vervollkommnung nur dem A durch B oder auch gleichzeitig dem B durch A zuteil wird, so und in noch höherem Grunde macht es natürlich auch einen Unterschied, ob die beiderseitige Vervollkommnung sich noch in ihren Anfangsstadien befindet oder schon dem vorschwebenden Ziel des absolut Guten nahe gekommen ist. Ich meine also, P. kann auch bei seiner Auffassung nicht leugnen, dass es nach Plato verschiedene Arten der Liebe geben muss. Der Unterschied unserer Auffassungen liegt nur darin, dass durch die Vervollkommnung der Liebenden nach ihm die Liebe immer schwächer, nach mir immer stärker werden muss, und dass wenn beide Teile den Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben und absolut liebenswert geworden sind, nach ihm die Liebe ganz aufhören muss, während sie nach mir nun zu einer vollkommen neuen Art der Freundschaft, wie sie nur zwischen Guten bestehen kann, geworden ist.

P. meint also mit Unrecht, dass ich meine Unterscheidung mehrerer von Plato angenommener Arten der φιλία und vor allem der wahren, vollkommenen von der niederen (einer οὐράνιος gewissermassen von einer πάνδημος φιλία) nur auf eine einzige, noch dazu falsch von mir ausgelegte Stelle begründet habe. Vielmehr ist der ganze Dialog von diesem Gedanken so erfüllt, dass man sagen müsste: 'wer ihn nicht darin findet, der sieht den Wald vor Bäumen nicht', auch wenn er nirgends ausdrücklich ausgesprochen wäre. H. Usener hat einmal zu mir gesagt: 'nur der liest Plato recht, der bei ihm zwischen den Zeilen zu lesen versteht'. Ist er aber nicht auch ganz deutlich ausgesprochen in Sätzen wie 219 d: τοῦτο δή ἐστιν ὅ λέγω, μὴ ἡμᾶς τἆλλα πάντα, ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα

φίλα εἶναι, ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ ἐξαπατᾷ, ἢ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον und 220 a ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· φίλον δὲ τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν. Ist hier von einer wahren und einer nur sogenannten, einer höheren und einer niederen φιλία die Rede oder nicht? — P. meint, ich hätte mich nur auf die Stelle 214 d gestützt und diese falsch ausgelegt: ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται. Die falsche Auslegung soll darin bestehen, dass ich dem εἰς ἀληθῆ φιλίαν, das nur zum zweiten Gliede gehört, eine Beziehung auch zu dem ersten Gliede gegeben habe. 'Auf das erste Glied, das ja auch nachher sofort widerlegt wird, geht dieser Zusatz nicht'. Sollte man nicht nach diesen Worten meinen, die Beziehung des Zusatzes (ob nur zum zweiten oder auch zum ersten Gliede) stände im engsten Zusammenhang mit dem Umstand, dass das erste Glied nachher sofort widerlegt wird und weil es widerlegt wird, könnte der Zusatz ἀληθῆ keine Beziehung auf das erste Glied haben? Dies ist offenbar nicht der Fall. Die Frage, ob das ἀληθῆ eine Beziehung auf das erste Glied hat, ist ganz unabhängig von der Frage, ob dieses Glied nachher widerlegt wird. Dass die Widerlegung nicht ernst gemeint sein kann oder doch wenigstens nur ernst gemeint für eine gewisse Art von Freundschaft, habe ich oben gezeigt. Jetzt handelt sichs nur noch um die Frage, ob ich 'falsch ausgelegt' habe, wenn ich dem ἀληθῆ eine indirekte Beziehung auf das erste Glied gab — (S. 45 in den Worten: man beachte hier wohl den Zusatz ἀληθῆ bei φιλίαν). Jedermann sieht auf den ersten Blick, dass eine Beziehung des ἀληθῆ im zweiten Glied auf das erste aus dem logischen Verhältnis der beiden Glieder sich mit Notwendigkeit ergibt. Denn ihr Verhältnis ist doch ganz einfach, dass dasselbe Prädikat den ἀγαθοί zu- und den κακοί abgesprochen wird. Die Guten können wahre φιλία untereinander haben, die Schlechten nicht. Wer mit P. die Prädikatsgleichheit der beiden Sätze leugnet, hebt den Gegensatz auf. Worin besteht also mein Auslegungsfehler?

Aber noch ein zweites Mal soll ich den Fehler begangen haben, in einem geschlossenen Gedankengang einen Teil der Gedanken als Platos eigener Überzeugung entsprechend, einen

Teil als von ihm abgelehnt aufzufassen. Ich habe nämlich behauptet, dass Plato für die Liebe des μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν zum Guten einen Realgrund (διὰ κακοῦ παρουσίαν) und einen Finalgrund (ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου) nur eingeführt habe, um sie zu widerlegen. Ich meine nicht, wie P. mich sagen lässt, Plato habe 'Scherz und Ernst bunt gemischt'. Ich schiebe auch nicht den einzelnen Gliedern des Gedankenganges 'einfach den entgegengesetzten Sinn unter', sondern ich weise auf die offenkundige Tatsache hin, dass beide Gründe, der Finalgrund und der Realgrund, von Plato selbst, nachdem er sie versuchsweise eingeführt hat, durch die weitere Erörterung wieder ausgeschaltet werden, weil nach seiner Ansicht, die zu beweisen Hauptzweck des 'Lysis' ist, das Gute als solches und um seiner selbst willen geliebt wird, nicht um eines anderen, von ihm verschiedenen Zweckes willen und auch nicht aus irgendeiner von seinem Wesen verschiedenen Veranlassung, als das δι' αὑτὸ αἱρετόν. Dass Plato in der Tat die durch Final- und Realgrund erweiterte Liebesformel nicht billigt, zeigt schon die paradoxe Form, die er ihr gibt: ἕνεκα ἄρα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν, in der sein Hohn nicht zu verkennen ist. Dann folgt als erste Widerlegung der Hinweis auf den Widerspruch des Satzes: φίλον τοῦ φίλου τὸ φίλον mit dem früheren Untersuchungsergebnis: τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον φίλον γίγνεσθαι ἀδύνατον εἶναι, insofern das φίλον dem φίλον ὅμοιον ist. Dann schickt sich Plato zu dem ausführlichen Beweisgang an, durch den zunächst der Finalgrund ausgeschaltet wird. Eingeleitet ist er durch die Worte: σκεψώμεθα μὴ ἡμᾶς ἐξαπατήσῃ τὸ νῦν λεγόμενον. Das Ergebnis lautet: τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα φίλον ἐστίν. — τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ φίλον φίλον εἶναι. Die Befürchtung des Sokrates hat sich also bestätigt: jener Satz war wirklich trügerisch gewesen. Sein den Finalgrund betreffender Teil ist bereits als trügerisch erwiesen. Wie P. dies bestreiten kann, ist mir schlechthin unverständlich. Und wie kann man folgende Sätze für eine richtige Widergabe des platonischen Gedankenganges 218 c—221 d halten: 'Aber nun zeigt sich, dass das διὰ τί noch nicht auf den wahren Grund der Freundschaft führt. Wir haben vielmehr den Finalgrund, das ἕνεκα τίνος zu suchen. Dieses kann nur in einem ἀγαθὸν gefunden werden, und zwar müssen wir, um den *regressus in infinitum* zu vermeiden, ein höchstes Gut als

letzten Zielpunkt der φιλία ansetzen (— 220 b). Aber nun entsteht die Frage nach dem Verhältnis des Finalgrundes zum Realgrunde. Unmöglich kann das κακὸν primäre Bedeutung haben und den wahren Grund darstellen. Denn das Gute hat positive Bedeutung und bliebe Gegenstand des Strebens, auch wenn alle Übel verschwänden. Zudem gibt es auch Begierden, die nicht schlecht sind und auch nicht ein κακὸν als Ursache haben können. Ist also vielleicht die ἐπιθυμία als Realgrund einzusetzen? (221 d)'. Ich will nicht eine erschöpfende Kritik dieser *enarratio* geben, sondern nur die Hauptgründe hervorheben, derenwegen sie den Sinn und Zusammenhang des Abschnitts völlig verfehlt. 1. Zur Einführung des Finalgrundes führt bei Plato keineswegs die Einsicht, 'dass das διὰ τί noch nicht auf den wahren Grund der Freundschaft führt'. Denn die Kritik des διὰ τί (διὰ κακοῦ παρουσίαν) beginnt bei Plato erst 220 c, nachdem der Finalgrund schon wieder ausgeschaltet ist. Bis dahin gilt er ebenso als 'wahrer' Grund wie der Finalgrund. 2. Der Ausdruck 'es zeigt sich, dass wir das ἕνεκα τίνος zu suchen haben', ist irreführend. Denn seine Einführung wird nicht begründet, sondern ohne Begründung von Sokrates vorgeschlagen und von dem Knaben zugestanden und dann durch das Beispiel des Kranken, der die ärztliche Kunst um der Gesundheit willen liebt, illustriert. 3. P. übergeht einen ganz wesentlichen Punkt, wenn er nicht sagt, dass das Gut, welches den Finalgrund bildet, zugleich von Plato als φίλον bezeichnet wird 219 a φίλον δὲ ἡ οὐ φίλον ἡ ὑγίεια; φίλον. ἡ δὲ νόσος ἐχθρόν; πάνυ γε. Denn dadurch wird gleich hervorgehoben, dass dieses Gut nicht nur Zweck, sondern selbst Gegenstand der Liebe ist. 4. Die Fuge zwischen dem Abschnitt, der den Finalgrund einführt und verteidigt, und der 219 b beginnenden Ausschaltung desselben ist ganz übersehen. 5. Der Sinn dieser Widerlegung ist ganz verkannt. Aus der rückläufigen Gedankenbewegung macht P. eine Fortsetzung der bisherigen, wenn er sagt: 'und zwar müssen wir, um den *regressus in infinitum* zu vermeiden, ein höchstes Gut als letzten Zielpunkt der φιλία ansetzen'. Nicht als 'letzter Zielpunkt', sondern als der ursprüngliche und einzige Gegenstand der Liebe wird das höchste Gut erwiesen. Es rächt sich hier die schon unter 3. gerügte Versäumnis. Die Annahme eines Finalgrundes der Liebe hatte zu dem Satze geführt, dass jedes φίλον (nicht nur ἀγαθοῦ, sondern auch) φίλου

τινὸς ἕνεκα φίλον sei. Es zeigt sich nun, dass dies für das πρῶτον φίλον, also für das φίλον seinem eigentlichen Begriff und Wesen nach nicht gilt. Mit der Folgerung muss aber auch die Voraussetzung fallen: die Annahme, dass das Lieben notwendig einen Zweck haben müsse. Wer die Liebe zu A aus der Liebe zu B, dem Zwecke von A, und die Liebe zu B aus der Liebe zu C, dem Zwecke von B, zu erklären versucht, und so fort in infinitum, der erklärt gar nichts, sondern ist nur ein ganz gewöhnlicher Weiterschieber. Nur der erklärt nach Plato wirklich das Wesen der Liebe, der einsieht, dass sie auf einen transszendenten Gegenstand, die Idee des Guten, sich bezieht und in dieser Beziehung eine letzte, nicht weiter erklärbare Tatsache anerkennt. Was hier P. in seiner enarratio unter den Tisch fallen lässt, das ist der Hauptgedanke des 'Lysis'. 'Wenn Plato darlegt, als Finalgrund bei der Freundschaft könne nicht das nächste, sondern nur das letzte Ziel unseres Strebens angesehen werden, so wird doch damit ganz gewiss nicht der Finalgrund selbst als sinnlos eliminiert'. In diesem Satze tritt P.'s fundamentales Nichtverstehen der von Plato behandelten Frage klar zutage. Das Thema des ganzen 'Lysis' bildet die Wesensbestimmung des φίλον (περὶ φίλου ὅ ἔστιν 222 c). In diese kann nach Plato unmöglich der Finalgrund der Liebe aufgenommen werden, weil das als letzter Zweck gedachte Gut selbst das eigentliche und einzige φίλον ist. Nie hätte P. verkennen dürfen, dass eine Wesensbestimmung des φίλον wie diese: ἕνεκα τοῦ φίλου τὸ φίλον τοῦ φίλου φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν als eine logische Monstrosität sich selbst richtet, weil in ihr *idem per idem* erklärt wird. Man hat, nach Plato, das Wesen der Liebe nicht erkannt, solange man von ihrem Gegenstand ihren Zweck unterscheidet und nicht einsieht, dass der vermeintliche Zweck selbst ihr Gegenstand ist. Mag dieser Gegenstand für all unser zweckmässiges Handeln Zweck sein, für die Liebe ist er nicht Zweck, sondern Gegenstand. Das Gute als Gegenstand der Liebe erweisen, heisst für Plato, es als real erweisen, weil der Gegenstand der Liebe ausser und vor der Liebe selbst Dasein haben muss; das Gute als Zweck des Liebesstrebens ist diesem Streben als blosse Vorstellung immanent, und wenn es durch dieses Streben verwirklicht wird, so gewinnt es erst nach diesem Streben Dasein. Als zu realisierendes Ziel des Strebens könnte das Gute nur dieser zeitlich-räumlichen

Welt angehören, von deren γένεσις alle Wirkungen unseres Strebens einen Teil bilden; als Gegenstand der Liebe kann das Gute nur ein ideell Reales sein. Das zweite Glied dieser Alternative als richtig zu erweisen, ist die philosophische Hauptabsicht des 'Lysis'.

Ich habe gezeigt, dass meine Behauptung, Plato habe den Finalgrund nur eingeführt, um ihn aus der Wesensbestimmung des φίλον endgültig auszuschalten, richtig ist. Es bleibt noch zu zeigen, dass ich dasselbe auch bezüglich der Einführung des Realgrundes διὰ κακοῦ παρουσίαν mit Recht behauptet habe. P. gibt mir zu, dass Plato in der Tat 220 b ff. beweist, dass die κακοῦ παρουσία nicht als Realgrund der Liebe zum Guten gedacht werden kann. Aber er leugnet, dass es Platos Absicht sei, die Annahme eines Realgrundes dieser Liebe (ausser dem Wesen des Guten selbst als des δι' αὑτὸ αἱρετὸν) überhaupt als unstatthaft zu erweisen. Nach seiner Auffassung hat Plato durch die Fortsetzung des Abschnitts an die Stelle der κακοῦ παρουσία einen anderen Realgrund der φιλία gesetzt, den er als giltig anerkennt. Es ergibt sich als Platos Ansicht: τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν δι' ἔνδειαν τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ ἀγαθοῦ φίλον. Gegen diese Deutung spricht, wie ich zeigen werde, der Zusammenhang der von der ἔνδεια handelnden Stelle 221 d e nach vorn und nach rückwärts. Aber auch ehe dies gezeigt wird, ist schon klar, dass der Gedanke sachlich unmöglich ist und einem Denker vom Range Platos nicht zugetraut werden kann. Der Realgrund δι' ἔνδειαν τοῦ ἀγαθοῦ würde tautologisch sein, da schon in der Kennzeichnung des Subjekts als μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν seine ἔνδεια τοῦ ἀγαθοῦ ausgedrückt ist. Ferner würde sich ergeben, dass das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν ebenso auch τοῦ κακοῦ φίλον sein müsste δι' ἔνδειαν τοῦ κακοῦ. Denn dieses neutrale Subjekt ist seinem Wesen nach nicht nur τοῦ ἀγαθοῦ, sondern auch τοῦ κακοῦ ἐνδεές. Wenn es gleichwohl nur das Gute liebt, so kann der Grund dafür nur im Wesen des Guten liegen, nicht in der ἔνδεια, dem Mangel, der hinsichtlich beider Objekte stattfindet. Wäre der Mangel als solcher Grund der Liebe, so müsste man alles lieben, dessen man ermangelt. Wer dagegen des Guten nicht mehr ermangelt, sondern es besitzt, der könnte es nicht mehr lieben; wohl aber würde er das Böse lieben, dessen er nun gänzlich ermangelt. Der vollkommen gute Mensch würde als solcher notwendig das Böse

lieben. Glaubt P. wirklich, dass Plato das gemeint hat? Bedeutet aber ἔνδεια nicht den blossen Mangel als στέρησις, sondern den Mangel an dem, was man bedarf, so ist dieses Bedürfen die Folge und nicht der Realgrund der Liebe. Das Gute, das als πρῶτον φίλον immer und unter allen Umständen geliebt wird, das wird, wenn man es nicht hat, ein Gegenstand des Bedürfens und des Begehrens.

Ich will nun den Zusammenhang, in dem sich die Stelle über die ἔνδεια findet, wie schon in meinem Buche S. 58. 59, nochmals erläutern. Nachdem Plato bewiesen hat, dass die Liebe nicht von der κακοῦ παρουσία abhängig ist, sondern auch wenn alle Übel aus der Welt verschwänden, fortbestehen würde, da es ja auch dann noch Begierden geben würde, deren Gegenstand notwendig von dem Begehrenden geliebt werden würde (ἔσται ἄρα καὶ τῶν κακῶν ἀπολομένων, ὡς ἔοικεν, φίλ' ἄττα), folgen die Worte 221 c: οὐκοῦν ὡμολόγηται ἡμῖν τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διά τι· καὶ ᾠήθημεν τότε γε διὰ τὸ κακὸν τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖν. — νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε καὶ φιλεῖσθαι. — ἆρ' οὖν τῷ ὄντι, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὕθλος τις ἦν, ὥσπερ ποίημα Κρόνῳ συγκείμενον. Ich hatte S. 57 f. ausführlich begründet, dass mit diesen Worten die ganze Grundlage der vorausgehenden Untersuchung preisgegeben und eine neue Untersuchung begonnen wird. Ich setze meine Worte noch einmal her: 'Nur die mit ὡμολόγηται eingeführte Voraussetzung wird im folgenden noch festgehalten (τὸ φίλον φιλεῖν τι καὶ διά τι), das mit ᾠήθημεν τότε γε Eingeführte wird, wie νῦν δὲ zeigt, jetzt aufgegeben. Dass die Beschränkung des Subjektes auf die neutralen Wesen aufgegeben ist, zeigt sich besonders 222 c, wo in der Besprechung des οἰκεῖον auch der ἀγαθός und der κακός neben dem μήτε ἀγαθὸς μήτε κακός mitberücksichtigt werden. Dass andererseits das ἀγαθόν als Objekt der Liebe aufgegeben ist, zeigt sich darin, dass nun ein neues Objekt gesucht und das οἰκεῖον an Stelle des ἀγαθόν eingeführt wird'. Ohne meine Gründe zu widerlegen, bestreitet P. S. 256, dass Plato in den zitierten Worten die ganze Grundlage der vorausgehenden Untersuchung preisgibt. 'Vom Finalgrund ist gar keine Rede, und die Stellung von διὰ τὸ κακόν zeigt, dass eben nur diese Bestimmung des Real-

grundes für falsch erklärt wird'. Wie sollte auch hier noch von dem Finalgrund die Rede sein, der schon 220 b von Plato ausgeschaltet ist durch den Nachweis ὅτι τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα φίλον ἐστίν? Es kann doch nur das jetzt preisgegeben werden, was bisher noch nicht preisgegeben war, nämlich (siehe meine oben angeführten Worte) 1. die κακοῦ παρουσία als Realgrund; 2. das neutrale Subjekt; 3. das Gute als Objekt der Liebe. P. behauptet, dass von diesen drei Momenten nur das erste aufgegeben sei; das zweite und dritte soll auch für die folgende neue Untersuchung formell in Geltung bleiben. Was ich im voraus gegen diese Annahme bemerkt hatte, ignoriert P. Die Stellung von διὰ τὸ κακὸν reicht nach seiner Meinung schon allein aus, um zu zeigen, 'dass eben nur diese Bestimmung des Realgrundes für falsch erklärt wird'. Die betonte Voranstellung der Worte διὰ τὸ κακόν erklärt sich aber zur Genüge daraus, dass nur dieser Punkt im vorausgehenden *data opera* behandelt und widerlegt war, während die beiden anderen (nicht für falsch erklärt, sondern) ohne Widerlegung preisgegeben werden. Wenn P. glaubt, dass es mit der Ausschaltung des falschen Realgrundes (κακοῦ παρουσία) sein Bewenden haben und Subjekt und Objekt der Liebe nach der bisherigen Theorie aufrechterhalten werden sollte, wie erklärt er dann, dass der neueingeführte Realgrund sogleich von Plato benutzt wird, um aus ihm das οἰκεῖον als Objekt der Liebe zu erschliessen, von dem keineswegs feststeht, ob es mit dem ἀγαθόν identisch ist: τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ. — ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται, — τοῦ οἰκείου δῆ, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα. Wenn das ἀγαθόν auch für diesen Gedankengang noch als bereits erwiesener Gegenstand der Liebe in Geltung wäre, wie könnte dann hier neben ihm ein zweiter, von ihm verschiedener Gegenstand derselben eingeführt werden? Von diesem, dem οἰκεῖον, handelt der Rest des Dialogs, in dem bewiesen wird, nur wenn man es mit dem ἀγαθόν gleichsetze, könne das οἰκεῖον als Gegenstand der Liebe angenommen werden. Auf einem Umwege kehrt also die Untersuchung zu dem früher schon einmal gewonnenen Ergebnis zurück, das ohne Widerlegung voreilig aufgegeben worden war. So kann Plato, wie ich schon in meinem Buche bemerkt habe, den Gedankengang nur geführt haben, weil er die Theorie vom οἰκεῖον noch kritisieren wollte, die ein anderer

Philosoph aufgestellt hatte. Dazu hätte er ohne die Preisgabe des früheren Untersuchungsergebnisses keine Gelegenheit mehr gehabt. Denn wenn τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ τὴν ἐπιθυμίαν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖ, so muss die ἐπιθυμία als ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ verstanden werden, und es ergibt sich weiter, dass vielmehr umgekehrt die φιλία τοῦ ἀγαθοῦ bei den des Guten beraubten (οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται) Ursache der ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ wird. Damit wäre der Reingewinn der ganzen Untersuchung: 'dass das Gute um seiner selbst willen von allen Wesen immer geliebt wird', klar herausgestellt und positiv ausgesprochen worden, was bekanntlich Plato in den Dialogen dieser ersten Reihe geflissentlich mied.

Ich muss nun noch kurz auf das Subjekt der Liebe eingehen und meinen Beweis für die Tatsache, dass das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν in dem 221 c beginnenden Gedankengang nicht mehr, wie im vorausgehenden, als allein mögliches Subjekt der Liebe festgehalten ist, meinem Gegner noch etwas klarer zu machen suchen. Ich darf zunächst hervorheben, dass in der ganzen Untersuchung über das οἰκεῖον als Gegenstand der Liebe, die von 221 d bis zum Schluss reicht, nirgends das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν als ausschliessliches Subjekt der Liebe genannt oder angedeutet wird. Als Subjekt der Liebe erscheint vielmehr zunächst τὸ ἐπιθυμοῦν, wenn es heisst: τὸ ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ, dann weiter τὸ ἐνδεές, wenn es heisst: τὸ ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ. Ist es überhaupt möglich, diese Sätze in dem Sinne zu verstehen, dass nur das μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν ein ἐπιθυμοῦν oder ἐνδεές sein kann, oder dass nur diejenigen ἐπιθυμοῦντες, die μήτε κακοὶ μήτε ἀγαθοί sind, auch ἐνδεεῖς sind oder dasjenige lieben, dessen sie ἐνδεεῖς sind? Schwerlich wollte Plato leugnen, dass auch gute und schlechte Menschen Hunger und Durst fühlen und in diesem Zustande (ὅταν ἐπιθυμῶσι) Speise und Trank lieben können. Ganz unverkennbar aber zeigt sich, dass in dieser Untersuchung über das οἰκεῖον die Beschränkung auf das neutrale Subjekt fallen gelassen ist, wenn es 222 c heisst: ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν. Es wird hier auch das Gute und das Schlechte ausdrücklich als mögliches Subjekt der Liebe in Erwägung gezogen. Die Widerlegung besteht in einem Zurückgreifen auf die früheren Beweise gegen die Möglichkeit der

Freundschaft zwischen zwei Ungerechten oder zwischen zwei Guten. Wäre die Unmöglichkeit, dass ein Guter oder ein Schlechter lieben könne, in diesem Gedankengang, wie P. meint, als feststehende Voraussetzung formell festgehalten, so hätte es nie zu diesem Zurückgreifen auf die früheren Beweise kommen können.

Ich habe die hauptsächlichsten Einwendungen besprochen, die P. gegen meine Auffassung des 'Lysis' erhoben hat, und bewiesen, dass überall die Missdeutung auf seiner Seite ist. Nur das sei noch kurz erwähnt, dass er mit Unrecht in der Schlusswendung 222 d τί δέ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι, ἄλλο τι ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος; 'ein ostentatives Abbiegen von der Frage nach dem Objekt der φιλία zu der nach ihren Trägern' findet, das 'jedem aufmerksamen Leser auffallen musste'. Vielmehr musste jeder aufmerksame Leser sich sagen, dass in dem reziproken Verhältnis der auf Gegenseitigkeit beruhenden Freundschaft zwischen zwei Guten beide Teile nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt der Liebe sind. Worin wirklich das 'Abbiegen' in dieser Schlusswendung besteht, hatte ich in meinem Buche bereits dargelegt.

Über die Datierung des 'Lysis' will ich hier nicht noch einmal handeln. Ich bin nach wie vor überzeugt, dass die Sprachstatistik, die hier ganz besonders laut und deutlich redet, in Verbindung mit den von mir angeführten inhaltlichen und stilistischen Kennzeichen den 'Lysis' in die Nachbarschaft des 'Charmides' und zwar vor diesen weist. Die Bemerkungen, die P. ganz obenhin und ohne die entscheidenden Momente zu berühren über meine Beweisführung macht, geben mir keine Veranlassung zu einer Erwiderung. Auch Raeders von P. zitierte Bemerkung über die Stelle im 'Charmides', aus der ich die Priorität des 'Lysis' gegenüber diesem Dialog geschlossen habe, kann ich nicht als eine stichhaltige Widerlegung meines Schlusses anerkennen. Die gedankliche Berührung mit dem 'Symposion' ist etwa von derselben Art wie die zwischen 'Kratylos' und 'Theaetet' bezüglich der Deutung des protagoreischen Homomensurasatzes und kann ebensowenig wie jene als ausreichendes Fundament eines chronologischen Schlusses gelten. Hiervon abgesehen aber spricht nichts für die Abfassung des 'Lysis' kurz vor dem 'Symposion'. Ich dagegen habe für meine Datierung im 2., 3. und 4. Kapitel

meines Buches eine Reihe von Argumenten vorgebracht, deren Widerlegung durch meine Gegner ich ruhig abwarten will. Dass P. die entscheidenden Punkte mit Stillschweigen übergeht, wird mich nicht zu ihrer Widerholung veranlassen.

So würde ich auch auf die weiteren Einwendungen von Pohlenz gegen meine Thesen nur dann eingehen, wenn ich mich überzeugte, dass er sachlichem Widerspruch zugänglich ist. Sollte er auch jetzt nicht einsehen, dass seine Angriffe gegen mich in Sachen des 'Lysis' lediglich aus seiner eigenen Missdeutung des Dialogs erwachsen sind, so würde mich das vom Gegenteil überzeugen.

Frankfurt a. M. H. v. Arnim.

ZU GALENS SCHRIFT

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΡ' ΙΠΠΟΚΡΑΤΕΙ ΚΩΜΑΤΟΣ

Galens Schrift Περὶ τοῦ παρ' Ἱπποκράτει κώματος, eine Nebenstudie seines Kommentars zum Prorrhetikon Ā, bietet zahlreiche schwierige Probleme, die durch Mewaldts Aufsatz (Berl. Sitz.-Ber. 1913 S. 256—270) und seine dankenswerte Ausgabe (im Corpus Medicorum Graecorum V 9, 2 S. 179—194 nebst praef. S. XIII—XVII und Indices S. 435—447) bereits zum Teil gelöst sind. Er hat das kurze, aber interessante Büchlein zum ersten Male in einer auf gesicherter kritischer Grundlage aufgebauten Gestalt vorgelegt und mit einem Wörterverzeichnis ausgestattet. Dadurch ist jetzt die Möglichkeit gegeben, alle Einzelfragen bequemer zu überblicken und sicherer zu beurteilen. Ich will versuchen, ob es mir etwa gelingt, zur Herstellung des vielfach beschädigten Textes einiges beizutragen.

Soviel bekannt, gibt es heute nur eine einzige griechische Handschrift von de comate, den cod. Laurent. gr. 74, 3 saec. XII (L); in diesem ist jedoch ein grosses Mittelstück des Textes (S. 187, 14—191, 30 Mewaldt) ausgelassen, ohne dass der Schreiber die Lücke irgendwie bezeichnet hat, und es ist ausserdem ein fremdes Textstück (aus Galen adv. Lycum XVIII A 198, 3—199, 3 Kühn) in das 4. Kapitel de comate (S. 192, 13 M.) eingeschoben, ohne dass der Schreiber dies bemerklich gemacht hat. Die Texteinbusse und der Textzuwachs, wahrscheinlich durch Blattverlust und Blattversetzung verursacht, können nach Mewaldts überzeugendem Nachweis[1] nicht erst nach der Niederschrift des Florentiner Codex in diesem entstanden sein.

Eine wörtliche lateinische Übersetzung der Schrift, wahr-

[1] Berl. Sitz.-Ber. 1913 S. 258.

scheinlich von Nicolaus von Reggio stammend, steht im Cod. Paris. lat. 6865 saec. XIV (P) und daraus erstmals abgedruckt im lateinischen Galen, Venetiis 1490. Sie gibt auch das in L fehlende Mittelstück (S. 187, 14—191, 30 M.) wieder, den störenden Zusatz aus Galen adv. Lycum aber nicht. Mewaldt urteilt richtig, dass der Übersetzer nicht nach einer arabischen, sondern nach einer griechischen Vorlage gearbeitet hat, jedoch nicht nach L, sondern nach einer anderen, verlorenen oder verschollenen griechischen Handschrift. Ich kann seinen Beweis auf folgende Art ergänzen. S 182, 12 liest man: καὶ μάλιστα τοῖν ὀφθαλμοῖν· ὑγροὺς τε γὰρ εἶναι καὶ ἐρυθροὺς καὶ ἀστηρίκτους καὶ ἐνδεδυμένους. Die drei letzten Worte gibt P so wieder: infirmati et convertentes se. Nun ist ἐνδεδυμένους verderbt, denn der Sprachgebrauch erlaubt nicht, an 'verschleierte Augen' zu denken und den ὀφθαλμὸς ἐπίχνους heranzuziehen, den Galen C. Med. Gr. V 9, 2 S. 34, 13 den φρενιτικοί zuschreibt. Aber convertentes se gestattet den Schluss, dass der Übersetzer in seiner griechischen Vorlage ἐνδεδινημένους fand; und wenn es eines Beweises bedarf, dass dies das erforderliche und echte Wort ist, so liefert ihn die Äusserung Galens S. 61, 25—30: τὸ δὲ πεπηγὸς ὄμμα διὰ τὴν ἀκινησίαν γίνεται τῶν κινούντων τὸν ὀφθαλμὸν μυῶν· ἥτις ἀκινησία διὰ παράλυσιν ἢ τάσιν ἰσόρροπον ἁπάντων αὐτοῦ γίνεται τῶν μυῶν ἢ διὰ τελείαν ἀρρωστίαν τῆς κινούσης αὐτοὺς δυνάμεως, ἐναντίας τῆς τοιαύτης καταστάσεως οὔσης τῇ τῶν ἐνδεδινημένων ὀφθαλμῶν· ἀστήρικτοι γάρ εἰσιν παραπλησίως ἐκείνοις τοῖς τὸν καλούμενον ἵππον ἔχουσιν, ὡς μηδέποθ' ἡσυχάζειν.

Die selbständige Bedeutung der lateinischen Übersetzung, die eine umfangreiche, im Florentiner Codex nicht bezeichnete Lücke ausfüllt, ist unbestreitbar. Aber die Florentiner Handschrift — deren Photographieen ich ebenso wie die der Pariser Handschrift dank Mewaldts Gefälligkeit benutzen kann — enthält ausserdem einige durch Freilassung entsprechenden Raumes vom Schreiber bezeichnete Lücken. Ob auch diese, die in der lateinischen Übersetzung nicht in gleicher Weise angedeutet sind, in der vom Übersetzer benutzten Vorlage vorhanden gewesen sind oder nicht, ist eine für die Herstellung des Textes wichtige Frage, bei deren Prüfung ich zu dem von Mewaldt abweichenden Ergebnis gekommen bin, dass der Umfang dieser Lücken in L annähernd richtig bemessen, ihre Ergänzung also meist anders als in der Ausgabe zu gestalten ist, und dass

die griechische Vorlage des Übersetzers ihm an diesen Stellen nicht mehr griechische Worte geboten hat, als L uns heute bietet.

In L sind durch ausgesparten Raum an fünf Stellen Lücken im Text bezeichnet:

I) S. 182, 12 hinter κατανεύουσιν $3^1/_2$ Zeilen frei,
II) S. 182, 19 hinter τράχηλον $3^5/_6$ Zeilen frei,
III) S. 184, 6 hinter φησίν $3^1/_4$ Zeilen frei,
IV) S. 184, 14 hinter γὰρ ἄν (sic) $3^{11}/_{12}$ Zeilen frei,
V) S. 186, 8 hinter ἐπιτηδεύμασιν $2^3/_4$ Zeilen frei.

Mewaldt urteilt nun (praef. S. XIII): 'Eius generis loci quinque inveniuntur, quibus omnibus hiatus circuitum a scriba haud recte aestimatum esse cognoscitur' und fügt S. XIV hinzu, die Übersetzung des Nicolaus gestatte 'de minorum lacunarum circuitu argumentoque certum iudicium proferre'. Aber an 3 von 5 Stellen hat Mewaldt selbst die Lücke nicht durch Übersetzung von Worten, die P etwa erhalten hätte, ausgefüllt; und ebenfalls an 3 von 5 Stellen hat er sich genötigt gesehen, griechische Worte aus L unmittelbar vor oder nach der Lücke zu ändern[1]. Das ist ohne Zweifel misslich und macht von vornherein etwas bedenklich. Übrigens bemerkt Mewaldt wenigstens zu einer dieser Stellen (S. 184, 14) selbst, dass der Schreiber den Umfang der Lücke hier 'richtiger' bemessen habe (praef. S. XIII: in eiusmodi spatio rectius a scriba aestimato).

Ich prüfe die Stellen der Reihe nach.

I u. II. S. 182, 9 lesen wir bei Mewaldt: διὰ τοῦτο, οἶμαι, τινὲς τῶν ἐξηγητῶν ἀπὸ τοῦ κωμάζειν φασὶν τοὺς κωματώδεις ὠνομάσθαι. ἐγρηγορέναι μὲν γὰρ καὶ τοὺς κωμάζοντας, ἐγρηγορέναι δὲ καὶ τοὺς κωματώδεις. καὶ νὴ Δί' ὥσπερ οἱ κωμάζοντες οὐ πάνυ τι κατανεύουσιν[2], ⟨οὕτως οὐδὲ⟩ τοὺς κωματί-

[1] Betr. Änderungen: 182, 12 τῷ κωματίζοντι L, τοὺς κωματίζοντας Mewaldt
182, 19 ἄνδρα καὶ L, ἀλγοῦντα Mewaldt.
184, 14 σαφῶς γὰρ ἄν L, ἄν tilgt Mewaldt.
Betr. Ergänzungen: 182, 12 ⟨οὕτως οὐδὲ⟩ suppl. Mewaldt, dagegen hat P weder diese noch die zwei in L folgenden Worte (also sogar eine grössere Lücke als L)
184, 7 ⟨καὶ πάλιν ταχὺ κατενόει⟩ Mewaldt; et cetera P
184, 14 statt des Hippokrateszitats, das Mewaldt einsetzt, hat P: et cetera quae usque ad quadragesimum diem.

[2] οὐ πάνυ τι ist hier wohl, wie öfter, = omnino non; vgl. zB.

ζοντας[1] (καὶ μάλιστα τοῖν ὀφθαλμοῖν· ὑγρούς τε γὰρ εἶναι καὶ ἐρυθροὺς καὶ ἀστηρίκτους καὶ ἐνδεδυμένους)[2], ἀλλὰ τὸ πᾶν ἀμφοτέροις σῶμα σφαλερὸν ἐν ταῖς κινήσεσι καὶ ἀκρατές· αὐτὸν διὰ τοῦτο καὶ τὸν Ἱπποκράτην περὶ τῆς ὅλης συνδρομῆς ἀπορεῖν, εἴτε χρὴ φρενιτικοὺς αὐτοὺς[3] ὀνομάζειν εἴτ' ἄλλο τι· φρενιτικοὺς μὲν γὰρ εὐλαβεῖσθαι καλεῖν μηδέπω παραπαίοντας, ἅπαντα δ' ὁρῶντα συμπτώματα φρενιτικὰ (καὶ γὰρ κεφαλήν, ὀσφύν, ὑποχόνδριον καὶ τράχηλον ἀλγοῦντα[4] ⟨ὅσα τε ἄλλα φρενιτικοῖς οὖσιν αὐτοῖς πρόσεστι⟩) μήτε σφάλμα τι μήτ' ἄγνοιαν μήτ' ἀπορίαν μηδεμίαν ὑποστέλλεσθαι.

Die Erklärer des Hippokrates, von denen hier die Rede ist — vermutlich empirische Ärzte[5], da der Ausdruck συνδρομή ein spezifisch empirischer Terminus technicus ist (vgl. Galen Scr. min. III S. 7, 35 Helmreich und die von Helmreich C. Med. Gr. V 9, 1 zu S. 320, 21 gesammelten Belege, sowie Max Wellmann, Empirische Schule, Pauly-Wissowa RE) — hatten in erster Linie die von Galen S. 181, 17 angeführte Stelle aus dem Eingang des Prorrhetikon A im Auge: οἱ κωματώδεες ἐν ἀρχῇσι γινόμενοι μετὰ κεφαλῆς, ὀσφύος, ὑποχονδρίου, τραχήλου ὀδύνης ἀγρυπνέοντες ἆρά γε φρενιτικοί εἰσιν; Erwägt man dies, so erscheint der von Mewaldt hergestellte Gedanke: 'er trage zwar Bedenken, Patienten, die noch nicht Geistesstörung zeigten, als φρενιτικοὶ zu bezeichnen, da er aber alle phrenitischen Symptome sehe . . . so verheimliche er weder einen Irrtum noch einen Fehler aus Unkenntnis noch irgend einen Zweifel' kaum angemessen. Um ein σφάλμα oder eine ἄγνοια handelt es sich an der Prorrhetikonstelle nach ihrem Wortlaut nicht, sondern nur um eine ἀπορία, eingeführt

Schömann zu Isaeus S. 276 und Rehdantz zu Xen. Anab. VI 1, 26. Dass κατανεύω im hier erforderlichen Sinn von 'einnicken, einschlafen' (wie sonst νυστάζω, κατανυστάζω) gebraucht wird, weiss ich durch kein anderes Beispiel zu belegen, es wird aber wohl richtig überliefert sein. Sollte es verderbt sein, so könnte man an καταμύουσι denken, das in späterem Griechisch in der erforderlichen Bedeutung nachgewiesen ist.

[1] τῷ κωματίζοντι L.

[2] Vgl. oben S. 389.

[3] φρενητικὴν αὐτὴν L; freneticos eos P.

[4] ἀλγοῦντα] ἄνδρα καὶ L.

[5] Hippokrateskommentare von empirischen Ärzten, die uns bekannt sind, hat Wellmann bei Susemihl, Gesch. der griech. Litt. in der Alexandrinerzeit I S. 818 ff., verzeichnet.

durch ἆρα γε (den ἀπορητικὸς σύνδεσμος, wie Galen S. 192, 3 sagt), also um einen Zweifel und eine Frage. Mithin muss in der Lücke mehr gestanden haben als Mewaldt annimmt; der Gedanke in dem verlorenen Anfangsteil des Satzes, der mit μήτε σφάλμα — ὑποστέλλεσθαι schliesst, muss ein allgemeinerer gewesen sein. Und da bietet sich die Vermutung, dass Hippokrates' Wahrheitsliebe erst allgemein hervorgehoben und dann mehr ins Einzelne hinein dahin erläutert wurde, dass er weder ein σφάλμα noch eine ἄγνοια, noch (wie im vorliegenden Fall) eine ἀπορία zu verheimlichen pflege. Wir wissen (Galen C. Med. Gr. V 9, 2 S. 203, 13—17 Heeg), dass solche Bemerkungen εἰς τὸ τοῦ συγγραφέως ἦθος in Hippokrateskommentaren gelegentlich vorkamen. Den Empirikern, in deren Τρίπους die ἱστορία bekanntlich einen 'Fuss' des Systems bildete, musste die Frage nach der Wahrheitsliebe und Zuverlässigkeit eines Arztes älterer Zeit, dessen Schriften ihnen vorlagen und Material lieferten, besonders nahe liegen. So sagt der Empiriker Apollonius v. Kitium im Kommentar zu Hipp. π. ἄρθρων S. 24, 12: εἰ γάρ τινι καὶ ἄλλῳ, περὶ τῶν ἄρθρων ἐπιμελὲς γέγονεν καὶ Ἱπποκράτει. οὕτω δὲ φιλαλήθης ὑπάρχων καὶ τὰ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἰδιώματα διασαφῶν οὐδὲν περὶ μηροῦ δεδήλωκεν ὅτι οὐκ ἂν δύναιτο καθόλου κρατεῖσθαι, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναντίων ἐμπεπνευμάτωκέν πως ἐπὶ τῶν τοῦ μηροῦ ἐμβολῶν, ὥστε καὶ ὀργανικὴν ἐπίνοιαν ποιήσασθαι. Die im Altertum als echt anerkannten Hippokratischen Schriften über Chirurgie konnten den Empirikern vielfach Beweise für die Ehrlichkeit ihres Verfassers liefern: so zB. Hipp. op. II 181, 12—182, 5[1]; II 88; I 112, 18 ed. Kühlewein-Ilberg.

S. 182, 16 hat Mewaldt (nach P) das überlieferte φρενιτικὴν αὐτὴν in φρενιτικοὺς αὐτοὺς geändert. Aber der Sprachgebrauch Galens zwingt dazu nicht. C. Med. Gr. V 9, 1 S. 288, 1 sagt Galen (cf. 288, 5) ἐπὶ μόνῃ τῇ πληθωρικῇ καλουμένῃ συνδρομῇ und dieselbe Wendung findet sich auch sonst (zB. X S. 287, 2. 6. 8. 15 K.). So gut wie πληθωρικὴ συνδρομή (von πληθώρα) konnte man wohl auch φρενιτικὴ συνδρομή (von φρενῖτις)

[1] Die Hauptworte lauten: ἐπειρήθην δὲ δή ποτε ὕπτιον τὸν ἄνθρωπον κατατείνειν ἀσκὸν ἀφύσητον ὑποθεὶς ὑπὸ τὸ ὕβωμα καὶ ἔπειτα αὐλῷ ἐκ χαλκείου ἐς τὸν ἀσκὸν τὸν ὑποκείμενον φῦσαν ἐνιέναι. ἀλλά μοι οὐκ εὐπορεῖτο. . . . . ἔγραψα δὲ ἐπίτηδες τοῦτο. καλὰ γὰρ καὶ ταῦτα τὰ μαθήματά ἐστιν. ἃ πειρηθέντα ἀπορηθέντα ἐφάνη καὶ δι' ἅσσα ἠπορήθη.

sagen. Trotzdem kann Galen dann fortfahren: φρενιτικοὺς μὲν γὰρ εὐλαβεῖσθαι καλεῖν μηδέπω παραπαίοντας.

Was weiter die Ergänzung der zwei Lücken betrifft, so genügt weder S. 182, 12 noch S. 182, 19 das von Mewaldt zugesetzte. Er nimmt an, τῷ κωματίζοντι sei verderbt, ändert es mit Chartier in τοὺς κωματίζοντας und fasst dieses Wort in der Bedeutung von τοὺς κωματώδεις. Ich halte es, da die Bedeutung des sonst nicht bezeugten Aktivs nicht feststeht, für geboten, das Wort unangetastet zu lassen und auf einen Ergänzungsversuch schon deshalb zu verzichten, weil nicht festzustellen ist, ob im folgenden τοῖν ὀφθαλμοῖν Gen. oder Dativ ist. Aber eine ziemlich grosse Lücke ist sehr glaublich.

S. 182, 19 hat P (nach τράχηλον) 'dolent'. Das kann von einem Arzt wie Nicolaus aus der Hippokratesstelle bei Galen S. 181, 18 (μετὰ κεφαλῆς, ὀσφύος, ὑποχονδρίου, τραχήλου ὀδύνης) richtig erschlossen sein; in seiner griechischen Hs. braucht es nicht gestanden zu haben. Was P weiter zufügt: et alia que freneticis eis adsunt, ist dagegen ein erweislich falscher Zusatz des Nicolaus und kann nicht aus seiner griechischen Vorlage stammen. Denn es fehlen ja nicht mehrere Symptome, wie die Hippokratesstelle zeigt, sondern nur allein noch die ἀγρυπνία. Endlich hat es keine rechte Wahrscheinlichkeit, dass ἄνδρα καὶ aus ἀλγοῦντα entstanden sei. Sieht man die Worte ἄνδρα καὶ μήτε σφάλμα bis ὑποστέλλεσθαι für sich an, so erscheinen sie als Rest einer Acc. c. Inf.-Konstruktion mit zwei durch καὶ verbundenen Teilen: 'der Mann ⟨habe die und die Eigenschaften⟩ und verheimliche keinerlei Versehen, Unkenntnis oder Zweifel'. Galen ersetzt nicht selten behufs stilistischer Abwechselung den Eigennamen Hippokrates durch ὁ ἀνήρ. So in de comate S. 181, 6 f. τὴν ληθαργικὴν δὲ καταφορὰν κῶμα πρὸς τἀνδρὸς ὀνομάζεσθαί φασιν; ferner im lateinisch erhaltenen Stück S. 189, 18: diligentiam viri in vocabulis (was griechisch vermutlich τὴν τἀνδρὸς ἀκριβολογίαν gewesen sein wird); ähnlich Method. Medendi IV c. 5 (X S. 283, 7 K.) τῷ Περὶ τῶν ἑλκῶν βιβλίῳ τἀνδρὸς ἐπὶ πλέον ὁμιλησάτω.

Endlich ist S. 182, 18 aus grammatischen Gründen der Einschub von ⟨τὰ⟩ erforderlich.

Auf Grund aller dieser Erwägungen schlage ich folgende Ergänzung der Stelle S. 182, 11 ff. vor: καὶ νὴ Δί' ὥσπερ οἱ κωμάζοντες οὐ πάνυ τι κατανεύουσιν, ⟨οὕτως οὐδὲ τοὺς κω-

ματώδεις . . . . . .〉 τῷ κωματίζοντι (καὶ μάλιστα τοῖν ὀφθαλμοῖν, ὑγρούς τε γὰρ εἶναι καὶ ἐρυθροὺς καὶ ἀστηρίκτους καὶ ἐνδεδινημένους), ἀλλὰ τὸ πᾶν ἀμφοτέροις σῶμα σφαλερὸν ἐν ταῖς κινήσεσι καὶ ἀκρατὲς αὑτοῦ. διὰ τοῦτο καὶ τὸν Ἱπποκράτην περὶ τῆς ὅλης συνδρομῆς ἀπορεῖν, εἴτε χρὴ φρενιτικὴν αὐτὴν ὀνομάζειν εἴτ' ἄλλο τι. φρενιτικοὺς μὲν γὰρ εὐλαβεῖσθαι καλεῖν μηδέπω παραπαίοντας, ἅπαντα δ' ὁρῶντα 〈τὰ〉 συμπτώματα φρενιτικὰ (καὶ γὰρ κεφαλήν, ὀσφύν, ὑποχόνδριον καὶ τράχηλον 〈ὀδυνᾶσθαι καὶ δὴ καὶ ἀγρυπνεῖν) ἐγγυτάτω τοὺς τοιούτους φρενίτιδος ἥκειν ὑπολαμβάνειν. φιλαληθέστατον γὰρ εἶναι τὸν〉 ἄνδρα καὶ μήτε σφάλμα τι μήτ' ἄγνοιαν μήτ' ἀπορίαν μηδεμίαν ὑποστέλλεσθαι.

III. Für den hippokratischen Brauch, durch καὶ πάλιν gelegentlich Gegensätze einzuführen, bringt Galen S. 183, 19 f. Erläuterungen, die bei Mewaldt folgendermassen lauten: μυριάκις γοῦν εὑρήσεις αὐτόν, ὅταν ἐναντίων πραγμάτων μνημονεύῃ, τὸν τρόπον τοῦτον γράφοντα, μᾶλλον δὲ οὐδέποτ' ἄλλως. οἷον ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραγράψω ἐκ ταὐτοῦ βιβλίου· κάλλιον γὰρ ἐξ ἑνὸς εἶναι δοκεῖ πάντα τὰ παραδείγματα λαβεῖν.

δύο γυναῖκας ἀναγράφων πρὸ τῆς λοιμώδους καταστάσεως ἐπὶ μὲν τῆς προτέρας φησίν· 〈'πέμπτῃ πάντα παρωξύνθη, πολλὰ παρέλεγε καὶ πάλιν ταχὺ κατενόει'〉, ἔξῆς δ' ἐν τῷ λοιμῷ πολλοὺς ἀρρώστους γράφει.

Hier ist es mir zunächst wahrscheinlich geworden, dass οἷον ('wie zum Beispiel') ursprünglich nicht zu παραγράψω, sondern zu δύο γυναῖκας ἀναγράφων . . φησίν gehört hat. Durch Einschub von ἵνα wird folgende Konstruktion hergestellt: οἷον — 〈ἵν'〉 ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραγράψω . . . . — δύο γυναῖκας ἀναγράφων . . . φησίν.

Durch die Lücke S. 184, 6 nach φησίν ist aber weiterhin offenbar mehr vom Text verloren gegangen, als Mewaldt annimmt. In den Hippokratesstellen über die beiden Frauen enthält nicht nur die Krankenbeschreibung der ersten ein Beispiel für den in Frage stehenden Gebrauch von καὶ πάλιν, sondern auch die zweite (I S. 223, 16 Kühlewein: σμικρὰ παρέκρουσε καὶ πάλιν ταχὺ κατενόει). Da ist es doch im allerhöchsten Grade wahrscheinlich — darf man nicht sagen: es ist sicher? — dass ein Schriftsteller, der seinen Satz anheben lässt mit den Worten δύο γυναῖκας ἀναγράφων πρὸ τῆς λοιμώδους καταστάσεως ἐπὶ μὲν τῆς προτέρας φησίν — nachher beide Beispiele, die beide ganz gleich gute Beweisstücke

für seine These waren, auch beide als solche wirklich angeführt hat, und nicht nur das erste. Also wäre zu ergänzen: ἐπὶ μὲν τῆς προτέρας φησίν· ‹᾽πέμπτη πάντα παρωξύνθη, πολλὰ παρέλεγε καὶ πάλιν ταχὺ κατενόει᾽· ἐπὶ δὲ τῆς δευτέρας· ᾽σμικρὰ παρέκρουσε καὶ πάλιν ταχὺ κατενόει᾽›. ἑξῆς δὲ usw. Was P nach φησίν bietet: quinta peroxismata est multa et multa desipiebat et cetera, beruht nicht auf einem vollständigeren griechischen Text der Galenschrift; sondern der mit Hippokrates vertraute Nicolaus hat dieselbe Lücke, wie sie L hat, in seiner Hs. vorgefunden und aus den Epidemieen das eine Zitat selbst zugesetzt, er bricht aber vor dem Schlusse des auf die erste Frau bezüglichen Satzes mit et cetera ab, ein Verfahren, das Galen unmöglich zugetraut werden kann, der namentlich von Hippokrates' Worten nicht die Hauptsache, den Schluss, wo καὶ πάλιν vorkommt, weglassen konnte. Mit den Schlussworten über die erste Frau liess Nicolaus dann auch alles auf die zweite Frau bezügliche fort.

IV. S. 184, 13 liest man bei Mewaldt: ᾽ἑνδεκάτῃ ἴδρωσεν οὐ δι' ὅλου, περιέψυξεν, ταχὺ δὲ πάλιν ἀνεθερμάνθη᾽· σαφῶς γὰρ ‹τῷ ᾽περιέψυξε᾽ τὸ ᾽ἀνεθερμάνθη᾽ ἐναντίον. ἑξῆς δέ· ᾽τριακοστῇ τετάρτῃ ἄπυρος, κοιλίη οὐ ξυνίστατο, καὶ πάλιν ἀνεθερμάνθη. τεσσαρακοστῇ› ἄπυρος, κοιλίη ξυνέστη χρόνον οὐ πολύν, ἀπόσιτος, μικρὰ ‹πάλιν› ἐπύρεξεν᾽. Das ist bis auf einen Satz richtig ergänzt. S. 184, 14 ist in L überliefert σαφῶς γὰρ ἂν; Mewaldt sagt davon in der Adnot. crit.: ᾽post γὰρ falso inser. ἂν L᾽. Aber dass ἂν hier vor der Lücke willkürlich eingeschoben sei, ist weit weniger wahrscheinlich, als dass es die beiden Anfangsbuchstaben eines durch die Lücke verschlungenen Wortes sind. Es handelt sich um einen Gegensatz von περιέψυξε und ἀνεθερμάνθη. Also ergänze ich: σαφῶς γὰρ ἀν‹τιτίθησι (oder ἀν‹τίκειται) τὸ ᾽περιέψυξε᾽ τῷ ᾽ἀνεθερμάνθη᾽.

Diese Stelle ist von besonderer Bedeutung, weil sie infolge der irrtümlichen Wiederholung der Worte τεσσαρακοστῇ ἄπυρος, κοιλίη in L hinter ἐφεξῆς S. 184, 17 eine gewisse Kontrolle über den Umfang der 184, 14—16 notwendigen Ergänzung gestattet. Die Angabe von L über eine grössere Lücke erweist sich auch hier als glaubhaft.

V. In der Erörterung Galens über Hipp. Epid. I 2, 4 lautet der Schlussteil bei Mewaldt S. 186, 3 f. so: καὶ τὸ ἐπιφερόμενον δὲ ᾽οὐδὲ φρενιτικὰ οἶδα τότε γενόμενα᾽ κατὰ τὸν

αὐτὸν εἴρηται λόγον. ἐπεὶ[1] γὰρ ταῖς αὐταῖς καταστάσεσι καὶ τοῖς αὐτοῖς αἰτίοις οἵ τε καῦσοι καὶ ⟨αἱ⟩ φρενίτιδες ἀμέλει κατὰ τὴν ὥραν· πλεονάζουσι τὴν θερινὴν καὶ ἐν χωρίοις θερμοτέροις καὶ ἐν ἡλικίᾳ τῇ τῶν ἀκμαζόντων καὶ ἐν φύσεσι θερμοτέραις καὶ διαιτήμασιν ὡσαύτως καὶ ἐπιτηδεύμασιν, ⟨καὶ⟩ τὰ φρενιτικὰ πλεονάζειν ἀξιοῦν ἦν, ὡς παράλογον ἐπισημήνασθαι τὸ ἀπαντῆσαν 'φρενίτιδες μὲν οὐδ' ὅλως ἐγένοντο, καῦσοι δὲ πολλοί'. Hier hat Mewaldt das in L überlieferte ἐπὶ in ἐπεὶ geändert. Schwerlich mit Recht; denn bei ἀμέλει beginnt anscheinend eine selbständige Konstruktion und vor diesem Wort scheint, ohne dass L dies bezeichnet, etwas ausgefallen zu sein. Unbefriedigend ist auch der Schluss, dem ich keinen passenden Sinn, so wie er gedruckt ist, abzugewinnen vermag. Die Lücke 186, 8 (nach L $2^3/_4$ Zeilen umfassend) ist eben erheblich grösser als Mewaldt im Gegensatz zu L annimmt, und das von P offenbar nach Konjektur eingeschobene Wörtchen et genügt nicht. Ich schlage vor zu schreiben:

ἐπὶ γὰρ ταῖς αὐταῖς καταστάσεσι . . . . . οἵ τε καῦσοι καὶ ⟨αἱ⟩ φρενίτιδες ⟨πεφύκασι γίνεσθαι[2]⟩. ἀμέλει . . . . καὶ διαιτήμασιν ὡσαύτως καὶ ἐπιτηδεύμασι ⟨παραπλησίοις τισί· ὅπου τοίνυν οἱ καῦσοι πλεονάζουσιν, ἐνταῦθ' εὔλογον καὶ⟩ τὰ φρενιτικὰ πλεονάζειν. ἄξι⟨ον⟩[3] οὖν ἦν ὡς παράλογον ἐπισημήνασθαι τὸ ἀπαντῆσαν· φρενίτιδες μὲν οὐδ' ὅλως ἐγένοντο, καῦσοι δὲ πολλοί.

Ich glaube, dargetan zu haben, dass die Florentiner Handschrift an allen fünf Stellen, an denen sie durch Aussparung von Raum eine grössere Lücke bezeichnet, Glauben verdient, und dass die griechische Vorlage des Nicolaus wahrscheinlich an diesen Stellen dieselben Lücken aufgewiesen hat — vielleicht ohne sie kenntlich zu machen. Im Laur. gr. 74, 3 stehen nun von der Hand desselben Schreibers, der Περὶ κώματος kopiert hat, noch mehrere andere Galenschriften, die Marquardt Galeni Scr. min. I praef. S. XI f. aufzählt, darunter Π. διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν ἑκάστου ψυχῇ ἰδίων παθῶν. Im

[1] ἐπὶ L.

[2] D. h. 'es liegt im Wesen von κ. u. φρ., dass sie . . entstehen'. Vgl. Galen C. Med. Gr. V 9, 1 S. 204, 3: αἱ παραφροσύναι δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς ὀξυθυμίαις καὶ τῇ πικρᾷ χολῇ κατὰ τὸν στόμαχον ἢ τὸν ἐγκέφαλον ἀθροιζομένῃ πεφύκασιν ἕπεσθαι. — Den Satz ohne Verbum bestehen zu lassen, wäre nicht im Einklang mit den stilistischen Gewohnheiten Galens.

[3] D. h. operae pretium erat.

Eingang des 2. Buchs dieser Schrift findet sich eine Stelle, wo der Schreiber eine Lücke durch Aussparung von 3 Zeilen bezeichnet. Sie ist folgendermassen zu schreiben und zu ergänzen (Scr. min. I 45 Marquardt): ἄρχομαι οὖν καὶ νῦν ἀρχὴν ἀρίστην, ὡς ἅπαντες ὁμολογοῦσιν, εἰ καὶ μὴ διὰ τῶν ἔργων ἐπιδείκνυ⟨ν⟩ται[1], τί ποτε λέγουσιν ἁμάρτημα λόγῳ διελθών, ὅπως[2] ἡμῖν ἀμφιβολία μηδεμία κατὰ τὸν ἑξῆς λόγον ὑπολείποιτο, δεικνὺς ὥς γ' εἰώθασι χρῆσθαι τῇ φωνῇ ταύτῃ πάντες οἱ Ἕλληνες ἐνίοτε μὲν ἰδίως[3] ἐπὶ τῶν κατὰ κρίσιν οὐκ ὀρθὴν[4] γιγνομένων, ὡς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ μόνου τῆς ψυχῆς, ἐνίοτε δὲ κοινῇ, ὡς καὶ τῆς ἀλόγου δυνάμεως ἅπτεσθαι[5] ⟨τῆς ἐν αὐτῇ. ὅτι μὲν οὖν ἡ ψευδὴς ἢ προπετὴς εἰδός ἐσ⟩τι συγκατάθεσις ἁμαρτήματος, συνωμολόγηται πᾶσιν· ὅτι δὲ καὶ ἡ ἀσθενής[6], οὐκέτι. Man sieht, der Schreiber von L hat auch hier ganz verständig durch ausgesparten Raum eine nicht unbeträchtliche Textlücke angedeutet. – Für die in derselben Florentiner Handschrift stehenden, stark durch Lücken entstellten Schriften Galens Πρὸς Λύκον und Πρὸς Ἰουλιανόν sind bisher keine zuverlässigen Kollationen veröffentlicht. —

Ich kehre nach dieser Abschweifung zu der Schrift de comate zurück.

S. 181, 19 f. ἐν δὲ τῷ τρίτῳ τῶν Ἐπιδημιῶν . . . (III 3, 17) ὧδέ πώς φησιν· ἑνδεκάτῃ κατενόει, κωματώδης δ' ἦν, οὖρα πολλά, λεπτά, μέλανα, ἄγρυπνος'. εἶτ' ἐφεξῆς ταῦτά φησι· 'τὰ τῶν οὔρων ἦν διὰ τέλους μέλανα καὶ λεπτά, ὑδατώδεα, κῦμα παρείπετο, ἀπόσιτος, ἄγρυπνος, ἄθυμος' (III 3, 17). Bei Hippokrates aber (in Kühleweins Ausgabe I S. 235, 3—5) beginnt die zweite Stelle: ταύτῃ τὰ τῶν οὔρων διὰ τέλεος ἦν μέλανα. Ist es glaublich, dass Galen dieses Wort ταύτῃ, das sich auf dieselbe kranke Frau, wie die vorher S. 181, 21 f. von ihm angeführten Hippokratesworte bezieht, weggelassen haben sollte? Jedesfalls lässt er unmittelbar darauf, S. 182, 5, das

---

[1] Ergänzt von Chartier, von Marquardt nicht in den Text aufgenommen.

[2] ὅπως ⟨θ'⟩ ἡμῖν Marquardt.

[3] ἰδίως bietet Marc. 281, fehlt L; Ἕλληνες. Ἐνίοτε μὲν ⟨γὰρ⟩ ἰδίως Marquardt.

[4] ὀρθῶς LM; von mir verbessert.

[5] 'Post ἅπτεσθαι in codd. spatium trium versuum vacuum relictum' Marquardt. Die Ergänzung ist von mir.

[6] τί δὲ καὶ εἰς ἀσθενεῖς LM; von mir verbessert.

völlig analoge Wort τούτῳ am Anfang eines neuen Hippokrateszitats nicht aus. Es kommt hinzu, dass εἶτ' ἐφεξῆς ταῦτά φησι anstatt des zu erwartenden τάδε[1] φησί oder eines einfachen φησί ohne Objekt zwar durchaus nicht unmöglich, aber nicht das bei Galen üblichste ist. Es wird daher folgendes herzustellen sein: εἶτ' ἐφεξῆς 'ταύτῃ' φησίν 'τὰ τῶν οὔρων usw.

S. 183, 3 f. καίτοι γε μέρος τι τῆς περὶ τοὔνομα γνώμης τοῦ παλαιοῦ δέδεικται διὰ τῶν ῥήσεων, ἐν οἷς ἀγρυπνίαν τὸ κῶμα γνοὺς ἐφαίνετο. Mewaldt bemerkt 'οἷς recte L: αἷς Chartier'; er versteht also wohl: 'durch die Sätze in denjenigen Abschnitten Hippokrateischer Schriften, in welchen er . . .' Dass Galen eine so umständliche Ausdrucksweise angewandt haben sollte, deren Vorteil vor der einfachen und naheliegenden: 'durch die Sätze, in denen er . . .' ich nicht einsehe, erscheint mir unglaubhaft. Die Konjektur Chartiers ist m. E. aufzunehmen.

184, 7 f. ἑξῆς δ' ἐν τῷ λοιμῷ πολλοὺς ἀρρώστους γράφει, πρῶτον δὲ ἁπάντων, οὗ μικρὸν πρόσθεν ἐμνημόνευσα, ποικίλως τε καὶ ἀνωμάλως νοσήσαντα καὶ πολλὰς πολλάκις ἐπὶ τἀναντία μεταβολὰς ποιησάμενον. In der adnot. crit. zu Z. 9 bemerkt
τ| π|
Mewaldt: 'post πολλάκις add. ἀπιο καὶ ἀχειρο L et edd.: siccas et aridas add. P; an ἀποσιτίας καὶ ἀγρυπνίας?' Der Vorschlag ist weder sachlich so einleuchtend noch paläographisch wahrscheinlich genug, um sich dabei zu beruhigen. Insbesondere lässt sich der Schlusssatz des Hippokrateskapitels: κωματώδης τὰ πλεῖστα, μετὰ πόνων ἄγρυπνος, ἀπόσιτος συνεχέως nicht gut mit dem von Mewaldt vermuteten Gedanken einer in

[1] Bei Ankündigung nachfolgender Zitate sagt Galen (um ein paar Beispiele anzuführen) in der Schrift de comate selbst S. 181, 17 Mewaldt: τάδε γράφει. X S. 280, 2 ff. Kühn: 'Ιπποκράτης τά τ' ἄλλα τὰ μικρῷ πρόσθεν εἰρημένα προσέγραψε καὶ μέντοι καὶ τάδε· 'τῶν δ' ἑλκέων' usw. Und in der zitatenreichen Schrift Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν steht Scr. min. II 61, 4 ἔτι τάδε γράφει 50, 6 κατὰ τήνδε τὴν ῥῆσιν 59, 16 τάδε γράφει 63, 3 ἀρκέσει παραγράψαι . . τήνδε τὴν λέξιν αὐτοῦ 59, 4 τάδε γράφει 56, 10 τούτων ἑφεξῆς τάδε γράφει 42, 17 ἑφεξῆς γοῦν τούτοις τάδε φησίν (folgt Zitat) οὗτος auf Nachfolgendes bezogen, aber mit ἔτι verbunden, finde ich nur Scr. min. II 60, 19 ἐν γὰρ τῷ παρόντι προσθεῖναι ταύτας ἔτι βούλομαι τὰς ῥήσεις αὐτοῦ (folgt Zitat). Ferner Scr. min. II 59, 18 γράφει ταυτί (folgt Zitat) und in de comate selbst S. 184, 10 Mewaldt: ἄρχεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον.

häufigem Wechsel wieder auftretenden ἀποσιτία und ἀγρυπνία des Patienten vereinbaren. Ich vermute: πολλὰς πολλάκις ἀπίστους καὶ ἀχειρώτους ἐπὶ τἀναντία μεταβολὰς ποιησάμενον. Vgl. Galen C. Med. Gr. V 9, 2 S. 392, 15: ἡμέρας κρισίμους . . . ἐν αἷς αἱ τοιαῦται μεταβολαὶ πισταί τε ἅμα καὶ πλεῖσται γίνονται. — Was dem Übersetzer vorgelegen oder vorgeschwebt hat, als er 'siccas et aridas' schrieb, vermag ich nicht aufzuklären.

S. 185, 11 οὕτω πολὺ παρ' αὐτῷ τὸ τοιοῦτον εἶδος τῆς ἑρμηνείας, ὡς, ὅταν λέγῃ 'κωματώδης καὶ πάλιν ἄγρυπνος', ἐναργῶς ἀντιτίθησι τῇ ἀγρυπνίᾳ τὸ κῶμα. καὶ μὴν 'ἀγρυπνίᾳ' καὶ καταφορὰν ⟨εἰς⟩ ὕπνον ἔχεις ἀντιθεῖναι· οὐδὲν ἄλλο τοίνυν θάτερον ἀναφαίνεται πάλιν ἐκ τοῦ κώματος σημαινόμενον. So Mewaldt; doch ist das Wörtchen καὶ nicht vor καταφοράν überliefert, sondern vor οὐδέν; Mewaldt hat es umgestellt. Ich bezweifele, ob mit Recht. Wahrscheinlich ist die Stelle folgendermassen herzustellen: καὶ μὴν ἀγρυπνίᾳ καταφορὰν ⟨ἢ⟩ ὕπνον ἔχεις ἀντιθεῖναι καὶ οὐδὲν ἄλλο. ⟨τούτων⟩ τοίνυν θάτερον ἀναφαίνεται πάλιν ἐκ τοῦ κώματος σημαινόμενον.

185, 15 τί δέ, ὅταν λέγῃ 'κατεῖχε δὲ ἡ τὸ κῶμα συνεχές, οὐχ ὑπνῶδες, ἢ μετὰ πόνων ἄγρυπνοι'; καὶ γάρ ἐστιν καὶ τὸ τοιοῦτον εἶδος τῆς ἑρμηνείας ἴδιον Ἱπποκράτει, ἐπισημαίνεσθαι ταύτῃ συνέπεσθαι μὲν εἰωθότα, νῦν δ' οὐχ ἑπόμενα παρὰ λόγον. Gegen diese Textgestaltung erheben sich verschiedene Bedenken. Zunächst ist καὶ γὰρ ἂν καὶ τὸ τοιοῦτον . . . in L überliefert; wenn Mewaldt dazu bemerkt: 'ἐστιν scripsi: est P: ἂν L', so vermag ich ihm nicht zu folgen. Kann ἂν aus ἐστιν entstanden sein? Und lässt in diesem Zusammenhang der Umstand, dass P 'est' hat, einen irgendwie sicheren Schluss darauf, dass Nicolaus in seiner griechischen Vorlage ἐστιν gelesen habe, zu? Vielmehr wird καὶ γὰρ αὖ καὶ τὸ τοιοῦτον εἶδος . . . herzustellen sein. Vgl. Galen X S. 181, 1—11 Kühn: καίτοι καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς ἐμπειρικοῖς ἡ χωρὶς διορισμοῦ πεῖρα κατέγνωσται· γράφουσι γοῦν ἐν τοῖς περὶ φαρμάκων ὑπομνήμασιν 'ἔμπλαστρος πρὸς ἀπαλόχρωτας καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας', ἴσασί τε τὸν λιβανωτὸν ἐπὶ τῶν τοιούτων φύσεων ἕλκη κοῖλα μηδὲν ἔχοντα σύμπτωμ' ἕτερον ἀνατρέφοντα καὶ πληροῦντα. πότερον δ' ὑγρὰ τὰ τοιαῦτα σώματ' ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο δεῖται μετρίως ξηραινόντων φαρμάκων ἢ ἄλλη τις αἰτία τοῦ συμβαίνοντός ἐστιν, οὐκ ἐπίστανται. καὶ γὰρ αὖ καὶ πρὸς τὰ γεροντικὰ σώματα γεγραμμένον εὑρήσεις ἕτερον φάρμακον,

ἄλλο δέ τι πρὸς τὰ δυσεπούλωτα καὶ ὀχθώδη τῶν ἑλκῶν, καὶ πολλοὺς ἄλλους διορισμοὺς ἐν ἅπασι τοῖς θεραπευτικοῖς ὑπομνήμασι γράφουσιν, ἐξ ὧν ὡς οἷόν τε πρὸς τὴν ἰδιότητα τῆς θεραπευομένης φύσεως ἐξευρίσκουσι τὸ συνοῖσον φάρμακον.

τ

S. 185, 17 ist in L ἴδιον Ἱπποκρα überliefert. Ob der Dativ, für den sich Mewaldt entschieden hat, oder der Genitiv herzustellen ist, lässt sich nur durch Beobachtung des Sprachgebrauchs Galens entscheiden. Soweit meine Beobachtung reicht, hat Galen in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle ἴδιος mit dem Genitiv verbunden; vom Dativ kenne ich nur zwei Beispiele: Scr. min. II S. 121, 9 περὶ τῶν ἰδίων ἑκάστῳ παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων τῆς διαγνώσεως δύο [der Buchtitel lautet im Laur. 74, 3 bei der erhaltenen Schrift (Scr. min. I S. 1) περὶ διαγνώσεως καὶ θεραπείας τῶν ἐν ἑκάστου ψυχῇ ἰδίων παθῶν fürs 1. Buch; fürs 2. Buch fehlt er in der Hs.] sowie X S. 735, 2—7 τῶν μὲν δὴ πυρετῶν αὐτῶν τοὺς ἐφημέρους ὅπως χρὴ θεραπεύειν, ἐν τῷ τῶνδε τῶν ὑπομνημάτων ὀγδόῳ διῆλθον, ὥσπερ γε καὶ ὅπως τοὺς συνόχους ἐν τῷ μετ' αὐτὸ καὶ τρίτους γε τοὺς ἑκτικοὺς ἐν τῷ μετ' ἐκεῖνο, τῆς ὅλης πραγματείας ὄντι δεκάτῳ, μετὰ τῶν ἰδίων ἑκάστῳ πλεῖστα καὶ τῶν κοινῶν ἐπελθών. Dagegen ist die Genitivkonstruktion bei Galen sehr häufig: zB. C. Med. Gr. V 9, 2 S. 13, 30; 54, 6 u. 10. Scr. min. II S. 94, 7; 110, 12; 110, 22; 112, 20; 124, 12. X S. 73, 4; 90, 14; 126, 2; 139, 5; 196, 15; 206, 6; 242, 2; 635, 10; 647, 4; 707, 15 f. Also wird wohl auch in der Schrift de comate S. 185, 17 wahrscheinlich ἴδιον Ἱπποκράτους zu schreiben sein, zumal da die Einsetzung des Genitivs einen unerwünschten Hiat beseitigt. — Endlich bedarf noch der Schluss dieses Satzes: ἐπισημαίνεσθαι ταύτῃ συνέπεσθαι μὲν εἰωθότα, νῦν δ' οὐχ ἑπόμενα παρὰ λόγον einer Nachbesserung. Überliefert ist ταύτῃσιν ἕπεσθαι und λέγομεν ἀπαραλὸ. Das letztere hat Chartier einleuchtend verbessert; die von Mewaldt angenommene Konjektur des Cajus: ταύτῃ συνέπεσθαι befriedigt dagegen weniger. Erstlich ist συνέπεσθαι an erster Stelle, wenn an zweiter ἕπεσθαι steht, auffällig; zweitens vermisst man einen von ἕπεσθαι abhängigen Dativ, während ταύτῃ nur zu ἐπισημαίνεσθαι konstruiert werden kann und auf das vorhergehende ἑρμηνείας zurückbezogen werden muss. Ich vermute: ἐπισημαίνεσθαι τά τισιν ἕπεσθαι μὲν εἰωθότα, νῦν δ' οὐχ

ἑπόμενα παρὰ λόγον. Anstatt des letzteren schlägt Mewaldt (in den Corrigenda et addenda praef. S. XXXII) παραλόγως vor (wie 187, 7 überliefert ist). Das ist möglich; ob auch notwendig, bezweifele ich.

S. 185, 18 οἷον ὅταν εἴπῃ 'οἱ μὲν οὖν καῦσοι ἐλάχιστοί τε ἐγένοντο, καὶ ἥκιστα τῶν καμνόντων οὗτοι ἐπόνησαν· οὔτε γὰρ αἱμαρραγίη, ⟨εἰ⟩ μὴ πάνυ μικρὰ καὶ ὀλίγοισιν, οὔτε παράληροι'. καὶ μετ' ὀλίγα 'οὐδ' ἀποθανόντα οὐδένα οἶδα τότε καύσῳ οὐδὲ φρενιτικὰ τότε γενόμενα'. δι' ἃ λάβρον ἐκ ῥινῶν αἱμορραγεῖν, ἄπτεσθαι τῆς διανοίας, ὀξεῖς σχεῖν κινδύνους μηδὲν ἀπαντῆσαι τηνικαῦτα ὁμοίως ἐπισημαίνεται. Überliefert ist γενόμενον ἢ διὰ und δ' ὁμοίως. Prüft man das Verhältnis dieser drei Sätze, die Mewaldt durch Punkte verselbständigt hat, so ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass von 185, 18 bis 186, 3 eine einzige Periode läuft; weiter dass δι' ἃ ('weshalb') nicht die erforderliche Gedankenverbindung gibt. Denn der Nachsatz paraphrasiert und erläutert die im Vordersatz angeführten Hippokratesgedanken. Zur Herstellung bieten sich zwei Wege. Benutzt man den Schlussbuchstaben von γενόμενον, so kann man νὴ Δία herstellen. Aber eine Versicherungsformel ist nicht nötig; auch wird von Galen νὴ Δία, soviel ich sehe, nie am Anfang eines Nachsatzes oder eines ganzen Satzes gebraucht. Erwünscht dagegen wäre am Eingang ein Begriff wie 'im einzelnen', 'speziell': also wird ἰδίᾳ zu schreiben sein, und nachher μηδεν⟨ὶ⟩ ἀπαντῆσαι. Da aber dadurch Hiat entsteht, scheint es möglich, dass Galen μηδεν⟨ὶ τούτων⟩ geschrieben hat.

S. 187, 4 f. ὥστε ⟨φέρειν⟩ πάλιν κάνταῦθα τὸ κῶμα φαίνεται ⟨κατὰ τῆς⟩ καταφορᾶς τῆς ὑπνώδους, ὅταν λέγῃ· 'ἢν δὲ τὸ κῶμα συνεχές, οὐχ ὑπνῶδες'. Den Gedanken hat Mewaldt richtig erkannt, aber er hat sich genötigt gesehen, in einem und demselben Satze zwei verschiedene Lücken anzunehmen, und hat ausserdem das Verbum ⟨φέρειν⟩ ohne zwingenden Grund an eine Stelle des Satzes gestellt, an der man es noch nicht erwartet. In den Addenda et Corrigenda S. XXXII bemerkt er noch: 'praestat scribere ⟨φέρων⟩'. Ich habe nun versucht, eine Ergänzung zu finden, die nur zur Annahme einer einzigen Lücke nötigt und zugleich den Anlass des Wortausfalls begreiflich macht, und schlage vor: ὥστε πάλιν κάνταῦθα τὸ κῶμα φαίνεται κατ⟨ηγορῶν τῆς κατα⟩φορᾶς τῆς ὑπνώδους. Vergl. Galen C. Med. Gr. V 9, 2 S. 375, 21: τῶν κρισίμων συμ-

πτωμάτων ἐγχωρεῖ κατηγορῆσαι τὸ ‘σημεῖον’ ὄνομα, τὸ μέντοι ‘τεκμήριον’ οὐκ ἐγχωρεῖ und Galen X S. 225, 3 ff. Kühn: τὸ γὰρ ‘φλεγμαῖνον ἕλκος’ οὑτωσὶ λεγόμενον ὅμοιον μὲν ἔχει τὸ τῆς ἑρμηνείας σχῆμα τῷ ‘μικρὸν ἕλκος’, οὐ μὴν τό γε δηλούμενον ὅμοιον ὑπάρχει. τὸ μὲν γὰρ ‘ἐπιπολῆς’ ἢ ‘βαθὺ’ κατηγορήσαντες τοῦ ἕλκους οἰκείαν αὐτοῦ διαφορὰν ἐμηνύσαμεν, τὸ φλεγμαῖνον δ’ οὐδ’ ὅλως ἐστὶν ἕλκους διαφορά· δύναται γὰρ φλεγμῆναι μόριον καὶ χωρὶς ἕλκους.

S. 191, 35 ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐπιδημιῶν φησι· ‘μετὰ δὲ ταῦτα δυσεντεριώδεες ἐγένοντο· ἆρα γε, ὅτι οὔρησαν ὑδατώδεα; σκεπτέον’. ἐνταῦθα τὸ ‘σκεπτέον’ προσκείμενον οὐδὲ τὸν ἀναιδέστατον ἄλλως ἀκούειν ἐάσει τοῦ ‹‘ἆρα’› συνδέσμου πλὴν ὡς ἀπορητικοῦ· ‹ὡς εὐλαβούμενος γάρ φησιν οὕτως›. ἐν δὲ τῷ ἕκτῳ τῶν Ἐπιδημιῶν usw. Man kann verschiedener Meinung darüber sein, ob der Zusatz von ‹ἆρα› unumgänglich nötig ist; ich bezweifele es. Aber der Einschub der Worte ‹ὡς . . . . οὕτως› ist nicht richtig. In L ist überliefert ἀπορητικοῦ. ἐνδεδιὼς τῷ ἕκτῳ . . .; wenn Nicolaus ‘ceu verens enim ait’ übersetzt, so gibt er damit offenbar das verderbte ἐνδεδιώς wieder. Herzustellen ist . . . ἀπορητικοῦ. ἐν δὲ [διὼς] τῷ ἕκτῳ. Dass in διὼς noch ein anderes ursprünglich hier stehendes Wort stecken sollte, erscheint nicht gerade wahrscheinlich; der Gedanke verlangt nichts als ἐν δὲ τῷ ἕκτῳ. Wie und woher [διὼς] eingedrungen sein mag, kann ich nicht aufklären.

S. 192, 8 εἰ τοίνυν χρὴ κεφαλὴν ἐπιδοῦναι τῷ λόγῳ . . . Ob ἐπιδοῦναι richtig überliefert ist, darf man bezweifeln. Galen sagt Scr. min. III S. 223, 14 ἐπιθῶμέν τε κεφαλὴν ἤδη τῷ λόγῳ παντί und X S. 723, 4 Kühn: ἀναλαβόντες οὖν αὖθις ἅπερ ἐλέγομεν ἐπιθῶμεν ἤδη τῷ λόγῳ κεφαλήν. Ähnlich auch X 659, 17 K. ἐπιθῶμεν ἤδη τῇ παρούσῃ διεξόδῳ τὴν προσήκουσαν τελευτήν. Ebenso (nach freundlicher Mitteilung Helmreichs) Galen I 480 K. extr.: νυνὶ δὲ κεφαλὴν ἐπιθεῖναι τῷ προτέρῳ λόγῳ πειραθῶμεν. Bei Plato Philebus S. 66 d findet sich κεφαλὴν ἀποδιδόναι. Ob der Verbalstamm oder die Präposition an der vorliegenden Galenstelle verderbt ist, ob also ἐπιθεῖναι oder ἀποδοῦναι herzustellen ist, weiss ich nicht sicher zu entscheiden. Galens Sprachgebrauch spricht mehr für das erstere, und auch die von Mewaldt hier nicht angeführte Übersetzung des Nicolaus: caput imponere sermoni ist damit — ich will nicht sagen, allein, aber — am besten vereinbar.

S. 193, 2 f. παραπλήσιον γάρ τι συμβαίνει πολλῶν ἀρχομένοις νοσημάτων, οἷον ἔν τισι τῶν μεθυσθέντων ἔστιν ἰδεῖν γιγνόμενον· ὅταν μὲν κωματώδεις ὦσι, καὶ σφάλλονται καὶ βαροῦσι τὴν κεφαλὴν καὶ μηδ' εἰ βιάζοιντο διαίρειν δύνανται τὰ βλέφαρα, δι' αὐτὸ δ' αὖ πάλιν τοῦτο τὸ βάρος ὑπνοῦν ἀδυνατοῦσιν ἀσώμενοι καὶ στρεφόμενοι καὶ ῥιπτοῦντες ἑαυτοὺς καὶ μεταβάλλοντες ἄλλοτε εἰς ἄλλο σχῆμα. Hier wird zunächst das in L überlieferte πολλ^ vielleicht in πολλοῖς (statt πολλῶν) zu verwandeln sein: denn die Erscheinungen, von denen Galen spricht, treten zwar bei vielen Personen, aber nicht bei vielen Krankheiten auf. Auch die Fassung von P (pluribus incipientibus egritudinibus) spricht für πολλοῖς, nicht für πολλῶν. Sodann hängt offenbar von ὅταν nicht nur ὦσι, sondern auch die folgenden Verba ab; das in L überlieferte δύνονται kann leichter aus δύνωνται als aus δύνανται verderbt sein. Also: σφάλλωνται . . βαροῦσι . . δύνωνται . . . ἀδυνατοῦσιν. Dadurch wird die Annahme eines sonst nicht bezeugten Verbums βαρᾶν (Index S. 436 Sp. 1) überflüssig. Endlich ist statt οἷον ἔν τισι überliefert οἷον εἴ τις. Die Präposition ἐν, die Mewaldt nach Caius' Vorgang hergestellt hat, passt aber schlecht zu ἰδεῖν; ein Vergleich von S. 193, 7 ταῦτα γὰρ ἔστιν ἰδεῖν πολλάκις ἐπὶ τῶν μεθυσθέντων γιγνόμενα führt zu dem Schluss, dass auch S. 193, 3 zu schreiben ist: οἷον ἐπὶ τῶν μεθυσθέντων ἔστιν ἰδεῖν γιγνόμενον.

S. 193, 18 προεληλυθότος μὲν τοῦ τοιούτου νοσήματος ἡ τοιαύτη διάθεσις, ὡς μὲν ἡμεῖς ἐδείξαμεν, ἐγγὺς ἤδη φρενίτιδος, ὡς δὲ οἱ τὸ μικτὸν πάθος ἐκ ληθάργου καὶ φρενίτιδος εἰσάγοντες ὑπολαμβάνουσιν, ἐκείνῳ δόξειεν ἂν εἶναι συγγενεστέρα. Die am Anfang durch μὲν hergestellte Satzverbindung genügt nicht, um diesen Gedanken an das Vorhergehende anzuknüpfen. Wahrscheinlich ist μέν⟨τοι⟩ zu schreiben.

S. 193, 21 πότερον δ' ἤδη τοὺς οὕτως ἔχοντας ὀνομάζειν χρὴ φρενιτικοὺς ἢ ὀλίγον ὕστερον ἔσεσθαι ⟨προσδοκᾶν⟩, τοῦθ' ἑτέρας ἂν εἴη σκέψεως οὔτ' ὠφελούσης τι τὰ νῦν προκείμενα καὶ ἄλλως οὐκ εὖ διατε⟨θείσης διὰ⟩ τοῦ 'εἰσίν', ὃ καὶ τινὲς μὲν προσγράφουσι τῷ 'ἆρα φρενιτικοί', τινὲς δ' οὔ. Zum Verständnis der Frage, die Galen hier im Auge hat, vergleiche man seine schon von Mewaldt herangezogenen Äusserungen über Prorrhet. I 1 im C. Med. Gr. V 9, 2 S. 4, 5 f. τὰ πλεῖστα τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων οὐκ ἔχει προσκείμενον τῷ φρενιτικοὶ τὸ εἰσίν. διὸ καὶ ζήτησις ἐγένετο, πότερον ἤδη φρενι-

τικούς τις ὀνομάσει τοὺς οὕτως ἔχοντας ἢ γενήσεσθαι προσδοκήσει. προσκειμένου μέντοι τοῦ εἰσὶ καὶ γεγραμμένης ὁμοῦ τῆς λέξεως ἆρά γε φρενιτικοί εἰσιν; ἡ ζήτησίς ἐστιν, πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν οἱ οὕτως ἔχοντες ἤδη φρενιτικοί, sowie aus dem nur lateinisch erhaltenen Abschnitt der Schrift de comate S. 190, 25: scribitur autem dupliciter hec series, in quibusdam quidem exemplariorum sic, in quibusdam autem simpliciter absque hoc scilicet 'sunt' sic: 'num frenetici?' Den Anfang des Satzes S. 193, 21 f. hat Mewaldt überzeugend hergestellt; aber am Schluss bleiben Bedenken gegen seine Textbehandlung bestehen; denn σκέψεως . . οὐκ εὖ διατεθείσης ist ein unbefriedigender griechischer Ausdruck. Überliefert ist in L: καὶ ἄλλως οὐκ εὖ δια τοῦ δεῖ· ἃ καὶ τινὲς μὲν . . .; Nicolaus gibt 'et etiam quia nescio cur quidam quidem apponunt hoc scilicet num frenetici, quidam autem non'. Letzteres ist erweislich im Gedanken falsch: nicht num frenetici (ἆρά γε φρενιτικοί) fehlte in manchen Exemplaren des Hippokrates, sondern nur εἰσίν; das ergeben die angeführten Äusserungen Galens mit voller Sicherheit. Ich vermute, dass das überlieferte οὐκ εὖ δια τοῦ δεῖ. ἃ usw. herzustellen und zu ergänzen ist: οὐκ εὐδιαιτήτου διὰ ⟨τὸ 'εἰσίν', ὅ⟩ καὶ τινὲς μὲν προσγράφουσι τῷ 'ἆρα φρενιτικοί', τινὲς δ' οὔ. „Die Untersuchung ist nicht leicht zur Entscheidung zu bringen wegen des Wörtchens 'εἰσίν'". Dieses Wort εὐδιαίτητος gebraucht Galen, wie mir Helmreich auf eine Anfrage darüber gütig nachgewiesen hat, auch II 881, 4 Kühn: εἴτ' οὖν ἔργον ἐστὶν φυσικὸν εἴτε πάθος ὁ ὕπνος, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο εὐδιαίτητον, ἀδύνατον αὐτῷ τὰς αἰσθήσεις ἀκριβῶς αἰσθανομένας φυλάττειν; ferner sagt Strabo VIII S. 332: τὰ μὲν οὖν τῶν ἄλλων εὐδιαίτητα· τὰ δ' Ὁμήρου σκέψεως δεῖται κριτικῆς. — Ich gebe zu, dass das καὶ in ὅ⟩ καὶ zunächst nicht recht motiviert erscheint und deshalb Bedenken gegen diesen Teil des Satzes entstehen könnten. Aber man vergleiche Galen C. Med. Gr. V 9, 1 S. 123, 8—15: δυοῖν οὖν θάτερον, ἢ βελτίονα νομιστέον τὴν τοιαύτην γραφὴν ἀλλὰ σποράδες ἔωσιν αἱ νοῦσοι καὶ μὴ παραπλήσιοι, ἢ παραπλησίας αὐτὰς εἰρῆσθαι χρὴ δοκεῖν οὐκ ἀλλήλαις, ἀλλὰ ταῖς ἔμπροσθεν εἰρημέναις, τουτέστι ταῖς συνηθέσιν, ἐπειδὴ σπανιώτερον μὲν ἐπίδημά τε καὶ λοιμικὰ γίνεται νοσήματα, τὰ δ' ὑπ' αὐτοῦ καλούμενα σποραδικὰ συνήθως· ὑπὲρ ὧν καὶ νῦν ὁ λόγος αὐτῷ γενήσεται,

καθάπερ ὑπὲρ τῶν ἐπιδήμων μὲν ἐν τοῖς τῶν Ἐπιδημιῶν βιβλίοις, τῶν ἐνδήμων δὲ κατὰ τὸ Περὶ ὑδάτων καὶ ἀέρων καὶ τόπων. Hier verbietet es der Gedankenzusammenhang, etwa καὶ νῦν zusammenzunehmen und im Sinne von 'auch jetzt' zu fassen; vielmehr kann καὶ nur mit ὑπὲρ ὧν als ὑπὲρ ὧν καὶ zusammengenommen werden. So bietet diese Stelle ein Zeugnis für den von mir auch in de comate angenommenen, unübersetzbaren Gebrauch des καὶ nach einem Relativum, der vielleicht eine Eigentümlichkeit des Stils des Galen ist.

Zum Schluss in aller Kürze einige Vorschläge zu dem nur lateinisch erhaltenen Teil der Schrift (S. 187—191) sowie zu Mewaldts lateinisch-griechischem Glossar (S. 440 ff.), das sich auf Schritt und Tritt beim Studium dieses schwierigen Abschnitts als nützliches Hilfsmittel erweist.

S. 187, 21 ut spes ⟨sit⟩, si

188, 1 de catafora⟨m⟩ patientibus

188, 26 sed in quadam catafora] wohl: sed alia quadam catafora, da der Hippokratestext ἀλλ' ἄλλῃ τινι καταφορῇ bietet.

S. 188, 28 ⟨e⟩nunciavit

189, 6 docere eos (statt eis)

189, 19 ⟨per⟩suasis

191, 12 enunciare ratione⟨m de⟩ eis

191, 14 dies ⟨ergo⟩ est

191, 18 nec sic] wohl: nec hic.

Im Glossar hat Mewaldt (S. 440 u. 443) die lateinische Wendung 'agere ea que vigilantium' (S. 187, 19) meiner Meinung nach nicht zutreffend übersetzt mit ἄγειν τὰ τῶν ἐγρηγορότων. Denn agere ea que vigilantium heisst: 'die Tätigkeiten von wachen Personen ausüben'; aber griechisches ἄγειν kann diese Bedeutung nicht haben. Galens Wendung C. Med. Gr. V 9, 2 S. 5, 25: τὰ τῶν ἐγρηγορότων πράττειν führt auf den richtigen Weg.

Im Felde. Hermann Schöne.

EIN GEDICHT HADRIANS

Bei Aelius Spartianus, De vita Hadriani c. 25, 9 heisst es: *et moriens quidem hos versus fecisse dicitur* (scil. *Hadrianus*):

Animula vagula blandula
hospes comesque corporis
quae nunc abibis in loca
pallidula rigida nudula
nec ut soles dabis iocos.

Diese Verse, mit denen der sterbende Kaiser Hadrian sein 'Seelchen' anredet, gibt Th. Birt in seinen 'Römischen Charakterköpfen' 2. Aufl. S. 323 mit folgender, zwar nicht wörtlichen, aber dem Sinne nach richtigen und gefälligen Übersetzung wieder:

Mein Seelchen, freundliches Seelchen du,
so wanderlustig immerzu,
der Leib war nur dein Gasthaus und nun
sollst du die letzte Reise tun
in jenes Reich,
wo alles so öd' und kahl und bleich,
in jene Nacht,
wo keiner mehr deine Spässchen belacht.

Diese Übersetzung glaubt O. Immisch (Neue Jahrb. 1915, XXXV, 3. Heft, S. 201 ff.) aus mehreren Gründen beanstanden zu müssen. Vor allem missfällt ihm, dass Birt die Adjektive *pallidula rigida nudula* mit *loca* verbindet; die Deminutiva gehören nach seiner Meinung noch zu *animula*. Weshalb? Weil der hypokoristische Charakter jener Adjektive nicht zu dem Jenseits passe, vor dem der Kaiser seinem Seelchen bange machen will. Diese Begründung leuchtet nicht ein; es lässt sich vielmehr zeigen, dass die Deminutiva, die das Jenseits

schildern, mit besonderer Absicht gewählt sind. Überdies aber gerät nun Immisch in anderweitige Schwierigkeiten, die seine Aufstellung als unmöglich erscheinen lassen.

Nehmen wir zuerst diese Schwierigkeiten. Nach Immisch lauten die Verse 3—5 so:

Quae nunc abibis in loca.
Pallidula rigida nudula
Nec ut soles dabis iocos.

Mit *pallidula* fängt also ein zweigliedriger neuer Satz an, dessen erstes Glied des Verbum finitum entbehrt; wir würden im v. 4 ein *eris* zu ergänzen haben. Das wäre aber eine grosse grammatische Kühnheit; denn Beispiele dafür fehlen. Immisch empfindet das auch selbst und weist zum Trost dafür den Zweifler auf die Möglichkeit hin, dass die Adjektive der 4. Zeile als nominativi absoluti aufgefasst werden könnten. Leider gibt er aber für solche keine Belege, die doch sehr notwendig wären. Oder kann man etwa sagen: 'fortis nec fugam capies' statt 'fortis eris nec fugam capies'? Das heisst: Adjektive ohne ein Nomen substantivum lassen solche Ellipse von *es* oder *eris* schwerlich zu. Bei Th. Winter, De ellipsi verbi esse apud Catullum, Vergilium etc. Marb. 1907, kann man sich über die Auslassung von Formen des Verbums *esse* ausreichend unterrichten. Diese Arbeit ergibt, dass Formen des Futurs wie *eris* nur ganz ausnahmsweise unterdrückt werden und dass dies dann immer durch den Zusammenhang ganz anders als in unseren Hadrianversen erleichtert wird; man vergleiche die Stellen bei Winter S. 10 ff.: Stat. Silv. III 2, 131 *o tum quantus ego* (scil. *ero*) *aut quanta votiva movebo*; Theb. 3, 210 *quantus equis quantusque viris in pulvere crasso sudor* (scil. *erit*)*! io quanti rubebitis amnes!* Verg. Georg. 3, 308 *densior hinc suboles* (scil. *erit*)*: hinc largi copia lactis*; Georg. 2, 234 ff. *aptius uber erit; sin in sua posse negabunt ire loca et scrobibus superabit terra repletis, spissus ager* (scil. *erit*); Stat. Theb. 1, 7 *longa retro series (erit), si . . . expediam*; Theb. 3, 481 *Ditior ille animi (erit), cui . . .* Ein *eris* ist endlich ausgelassen Stat. Silv. III 3, 197: *tu custos dominusque . . ., tibi . . . parebunt* (Winter S. 28). An diesen Stellen wird nun, wie man sieht, das Fehlen der Form von *esse* gar nicht hart empfunden; das Prädikat errät sich immer leicht aus dem Zusammenhang, weil das Subjekt im Satze *ego* oder *sudor* oder *series* nicht fehlt. An unserer Stelle dagegen

fehlt eben das Subjekt, das ganz unentbehrlich ist. Dabei sehe ich ganz davon ab, dass gerade die Ellipse von *eris*, der 2. Person, besonders selten zu sein scheint; denn Winter bringt nur eine Stelle.

So unmöglich dies, so unmöglich scheint es aber ferner auch, dass der Dichter *loca* im v. 3 so absolut und ohne Zusatz für die Unterwelt oder für die Grabstätte setzen konnte. Da auf *loca* im Text unmittelbar die Adjektiva folgen, musste jeder römische Leser sich unwillkürlich veranlasst sehen, sie auf *loca* zu beziehen, das sonst jeder Deutlichkeit entbehrt. Man mag immerhin hinter *loca* einen Punkt setzen; ich glaube aber, dass ein Punkt im antiken Schriftwesen den Leser nicht verhindert hat, über ihn hinwegzulesen, wenn der Sinn es erforderte oder doch dazu einlud. Man nehme den analogen Satz: amicissima puella dedit oscula iucunda grata accepta nec negavit amplexum; kann man da iucunda grata accepta auf puella beziehen? Selbst wer hinter oscula einen Punkt setzt, wird das nicht erzwingen. Jedenfalls aber war das absolut gesetzte *loca* als Bezeichnung der *inferi* vollkommen unverständlich. Oder soll es die Grabstätte bedeuten, und verfügt sich hier die *animula* zusammen mit dem Körper des Toten ins Grab? Das scheint Immisch anzunehmen, wenn er zum Beweis seiner Behauptung sagt, dass τόπος (= *locus*) die Grabstätte bedeuten kann. Ich führe zur Bestätigung dafür Bücheler c. epigr. 101, v. 6 an: *fata inviderunt mihi raptumque ab arte tradiderunt hoc loco*, wo *hic locus* eben von der Grabstätte und nicht von der Unterwelt gesagt ist. Vor allem aber steht hier der Singular, und ebenso bei Properz II 13, 34. Nie steht dagegen *loca* im Plural für das Grab, und schon damit ist Immischs Ansicht widerlegt. Wohl aber findet sich der Plural *loca* an zahlreichen Stellen für die Unterwelt, aber dann stets, soweit ich sehe, mit einem Attribut. Niemals bedeutet *loca* allein den Sitz der Verstorbenen. So Vergil Aen. 6, 265 *loca silentia*; Cicero Tusc. 1, 48 *Acherunsia templa alta Orci, pallida leti, obnubila tenebris loca*: Ovid Met. 14, 125 *quae me loca mortis adire, quae loca me visae voluisti evadere mortis*; Sen. Herc. fur. 15 *loca dira furiarum*; 609 *et si placerent tertiae sortis loca, regnare potui.* Hieraus folgt, dass *loca* auch bei Hadrian nicht isoliert stehen bleiben kann; es verlangt ein Beiwort. Man vergleiche auch noch das kleine Gedicht des Ausonius auf die amita Veneria, Parent. 15, 29:

Et amita Veneria properiter obiit
cui brevia melea modifica recino:
cinis, uti placidula supera viguit,
loca tacita celeripes adeat Erebi.

Niemand wird hier das Adjektiv *tacita* von *loca* trennen. So ist *pallidula rigida nudula* bei Hadrian von *loca* unbedingt untrennbar.

Was besagen nun die Adjektive? Es gilt etwas eingehender über den Gebrauch der Deminutiva zu handeln. Da Immisch selbst dies nicht getan hat, möchte ich dies nachholen, und es ergibt sich also ein Exkurs. Ich möchte erstlich zeigen, was ich sonst nirgends hinlänglich ausgeführt sehe[1], dass die lateinischen Deminutiva durchaus nicht immer den hypokoristischen Charakter zeigen, den Immisch ansetzt; sodann aber, dass diese tändelnd zärtliche Bedeutungsfärbung hier im Hadriangedicht trotzdem tatsächlich vorliegt, aber durchaus passend und sinnreich verwendet worden ist.

Zunächst also das Erstere. Bei genauerem Zusehen erkennt man, dass es schlechthin die Manier gewisser Dichter in der Art des Catull war, das Deminutiv ungefähr für jedes Stammadjektiv zu setzen, so wie zB. Catull 57, 6 *gemelli* für die Hoden (*gemini*) setzt, ohne die Kleinheit oder gar sonstige zärtliche Empfindung ausdrücken zu wollen[2]. Hadrians Vorbild aber war vielleicht der Dichter Laevius; denn dieser braucht dieselben jambischen Dimeter wie jener, und Gellius und Apuleius bezeugen uns, dass Laevius gerade in Hadrians Zeit wieder bekannt und gelesen wurde. Laevius schreibt fr. 4 *lascivola ac tenellula* und fr. 27 *radicolae* und *bicodulae*, dazu auch *trochisci*.

---

[1] Vgl. über die Deminutiva G. Ryhiner, De deminutivis Plautinis Terentianisque, Basel 1894; L. Schwabe, De deminutivis Graecis et Latinis liber, Giessen 1859; ferner die 'Materialien zur lateinischen Wörterbildungsgeschichte' von C. Paucker in Kuhns Zeitschrift XXIII 1877, S. 138—188, von demselben Verfasser 'Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte', Berlin 1884 und schliesslich 'Materialien zur Geschichte der latein. Wörterbildung' in der Zeitschr. f. ö. G. XXVI 1876, S. 595—614. Siehe auch E. Wölfflin, Bemerkungen über das Vulgärlatein, Philol. XXXIV 1876, S. 137 ff. und Gustav Mueller, De linguae Latinae deminutivis, Leipzig 1865.

[2] Die erwähnte Bedeutung von gemelli steht durch den im Philol. 51 S. 146 veröffentlichten Text fest: *perdes gemellos*. Danach ist auch die Catullstelle zu erklären; s. Birt, Rhein. Mus. 51 S. 468.

Wenn nun die Deminutiva allerdings ganz vorzugsweise die Kleinheit ausdrücken oder zärtliche Bedeutungsfärbung haben, so ist dies doch keineswegs überall der Fall. Wenn Sidonius Apollinaris carm. 9, 229 des Statius Silven *silvulae* nennt, so dient dies dort nur dem Versmass. Ausonius spricht Epist. 7, 46 von *caro lacteoli visceris*; v. 23 sagt er *explicabo summulas*, v. 51 *aridula pagina*, 10, 6 *Tartesiorum regulus*; ferner nennt derselbe Dichter im ordo urb. nobil. 18, 74 die Stadt Arles *Gallula Roma*; von seinen eigenen, ziemlich umfangreichen carmina heisst es XIII 1, 8 *venustula ut essent magis quam forticula*. Ebenso sagt Apuleius Met. 10, 19 *non parvas summulas corradere consuerat*, wo grosse Sümmchen gemeint sind; Met. 10, 16 von einem Esel, der sich dick gefressen hat, *bellule suffarcinatus*. Überhaupt wimmelt der Text dieses Schriftstellers von solchen Formen, die natürlich oft bei ihm auch die Kleinheit ausdrücken; dafür führe ich die Verse aus seiner Apologie 6 über das Zahnpulver an: *misi . . . nobilem pulvisculum, complanatorem tumidulae gingirulae*. Aus früherer Zeit sei hier aber auch an Catull erinnert, der nicht nur in den lyrischen Massen, sondern auch im Carmen 64 und sonst Deminutive gebraucht, wo die vis deminutiva sich in der deutschen Übersetzung gar nicht oder doch sehr schwer wiedergeben lässt; so 64, 316 bei der Beschreibung der unterweltlichen Parzen selbst: *aridulis labellis*, und in dem Lied dieser Parzen steht: *languidulos somnos* (64, 331). Ariadne lässt *frigidulos singultus* ertönen (64, 131). Derselbe Dichter spricht (17, 3) von einer Brücke: *vereris* (scil. die Stadt Colonia) *inepta crura ponticuli assulis stantis in redivivis*, wo sicher keine kleine Brücke gemeint ist, wenn sie über einen ganzen 'Sumpf' (v. 4) hinüberführt. Dazu kommt das schon oben angeführte *gemelli*. Namentlich im Vulgärlatein ist, wie schon Wölfflin (Philol. 34, S. 153 ff.) hervorgehoben hat, die Bedeutung des Verkleinerns und Schmeichelns sehr oft geschwunden. Ins Gegenteil hat sie sich in einigen der angeführten Stellen verkehrt wie auch in folgenden: Apul. Met. 18, 24 *asinus Cappadocus satis forticulus*, Petr. c. 43 *sed corneolus fuit* (von einem Manne, der hartnäckig Widerstand leistet).

Solche Belege zeigen, dass die Adjektive in Deminutivform sehr Mannigfaltiges und der Stimmung nach Verschiedenes ausdrücken können, und dass wir somit nicht einmal

genötigt sein würden, die Stimmung 'mitleidiger Ironie', die nach Immisch bei Hadrian die Worte *vagula, blandula* wiedergeben, auch auf die anderen Epitheta *pallidula, rigida, nudula* zu übertragen, selbst für den unmöglichen Fall, dass sie noch auf *animula* zu beziehen wären.

Sehen wir also zunächst von der Deminutivbildung ganz ab und fragen, ob die Begriffe des *pallidum, nudum* und *rigidum* besser zur *animula* oder zur Unterwelt, die durch *loca* zum Ausdruck kommt, passt? Dass die anima *nuda* heisst, wäre zwar nicht anstössig, lässt sich aber meines Wissens mit keiner Stelle belegen. Belegbar ist dagegen, dass die loca inferna für nuda gelten, und zwar der Tartarus. Von diesem Ort des Schreckens redet hier also Hadrian; denn dies Gedicht ist ein Scherzgedicht, und der lieben Seele wird die Hölle deshalb möglichst grauenvoll geschildert. Nur das Elysium ist an Bäumen und Blumen reich[1]. Der Tartarus ist dagegen ohne Bäume, Wiesen und Früchte, wie Theseus dem Amphitryon (Sen. Herc. fur. 697 ff.) auf seine Frage erzählt:

> Non prata viridi laeta facie germinant
> nec adulta leni fluctuat Zephyri seges.
> non ulla ramos silva pomiferos habet;
> sterilis profundi vastitas squalet soli
> et foeda tellus torpet aeterno situ.

Das sind also *nuda loca*. In derselben Weise wird *nudus* (= sine herba et arboribus) gebraucht Verg. Ecl. 1, 15 *hic inter densas corulos modo namque gemellos spem gregis, a, silice in nuda conixa reliquit* und Ovid Met. 4, 261 *sedit humo nuda*. So hat denn auch das Verbum *nudare* die entsprechende Bedeutung bei Liv. 44, 27 *agros nudare*, und *montem nudare* bei Sil. 8, 503 und Val. Flacc. Arg. 3, 332, wo *nudare* eben soviel heisst wie arboribus et herbis privare. Besonders typisch ist sodann aber auch der Gebrauch des Attributes *pallidus* oder *pallens* bei Beschreibungen der Unterwelt. So Vergil Aen. 4, 26 *vel pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras, pallentes umbras Erebi*; Lucan, De bello civ. 1, 455 *umbrae . . . non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi pallida regna petunt*; ähnlich auch 5, 628 *latet obsitus aer informae pallore domus*; Claudian, R. Pros. 1, 41

[1] Vgl. Albrecht Dieterich, Nekyia 1893, S. 20 ff.

armatos ad castra vocat pallentia Manes; 2, 326 *pallida laetatur regio gentesque sepultae luxuriant*. Dagegen allerdings Verg. Aen. 4, 243 auch von den animae: *has animas ille evocat Orco pallentis*. Über das Attribut *rigida* noch ausführlicher zu sprechen erübrigt sich wohl; es passt selbstverständlich genau so gut zur Sache wie *pallidula* und *nudula*. Schliesslich erwähne ich, dass offenbar auch G. Müller (De linguae Latinae deminutivis, Lips. 1865, S. 64), der Beispiele für Grabinschriften bringt, in denen *animula* vorkommt, die fraglichen Adjektive in unserem Hadriangedicht auf *loca* bezieht Es ist dies eben das Natürliche, und kein antiker Leser konnte nach dem, was ich darzulegen versucht habe, *pallidula* von *loca* trennen.

Ich kehre zur Besprechung der Deminutivbildung zurück. Schon die Erwähnung des Tartarus oder der *loca nuda* führte uns darauf, dass dies Hadriangedicht ein Scherzgedicht ist. Dies zu erkennen ist aber für das Verständnis das Wichtigste; man darf die Verse nicht ernst nehmen; der erhabene Kaiser setzt sich hier aus Scherz mit dem gewöhnlichsten Erdenmenschen gleich. Dies lässt sich zum Glück erweisen, und erst auf diese Weise erklärt sich nun endlich, wie ich glaube, in Wirklichkeit die Wahl der Deminutiva, die uns so lange beschäftigen. Es ist doch schon an und für sich ganz begreiflich und natürlich, dass der Dichter in dem tändelnden, etwas weichlich spielenden Ton, in dem er begonnen, in dem Tone des Laevius, auch fortfährt. Dass deminutive Adjektive gelegentlich auch Unangenehmes, Unerfreuliches ausdrücken können, zeigt das *rancidulo ore* bei Martial VII 34, 7. Ähnlich drückt Bell. Afr. 16, 3 *feroculus* (miles tiro) etwas Gewaltsames, das Gegenteil des Zärtlichen aus. Die *loca pallidula* sind hiervon also gar nicht wesentlich verschieden. Das Gedicht ist nun aber als Ganzes zu betrachten. Hadrian sagt in der Schlusszeile, dass er keine *ioci* mehr machen wird, wenn er tot ist. Daraus geht hervor, dass er bei Lebzeiten gern *ioci* gemacht hat, und dass somit auch dieses kleine Gedicht selbst ein *iocus* ist und als solches betrachtet werden will. Daher also der hypokoristische Ton, der hier durchgeführt wird. So erklärt er sich auf das einfachste. Der grosse Mann spielt gleichsam selbst mit den ernsten Dingen der Unterwelt, droht seiner Seele mit dem Tartarus und nennt ihn im Scherz die *loca pallidula nudula*, sowie Catull in Ernst und Trauer

den Fuss seines gestorbenen Bruders, der in die Unterwelt kommt, *pallidulus* nennt (c. 65, 6).

Die Hauptschwierigkeit scheint hiermit erledigt. Aber noch einem weiteren Bedenken, das Immisch geltend gemacht hat, gilt es schliesslich zu begegnen. Ihm schien anstössig, dass das kleine Gedicht keinen voll ausgebildeten Satz enthält; denn es besteht nur aus einem Vokativ *animula* und einem angehängten Relativsatz: *quae abibis* eqs. Wir müssen und können uns aber m. E. ganz ruhig mit dieser Tatsache abfinden. Das ganze Gedicht ist eben nichts als ein Seufzer des sterbenden Kaisers, der noch in seiner letzten Stunde zum iocus aufgelegt ist; genauer gesprochen: ich betrachte die Verse als die ultima verba eines moriens, wie auch Spartianus selbst sagt: *moriens hos versus fecisse dicitur*. Hier kommt mir W. Schmidt, De ultimis morientium verbis, Marb. 1914, zur Hilfe. Der Verfasser dieser Dissertation musste seinen Stoff mutmasslich beschneiden; sonst hätte er wohl auch unser charakteristisches Gedicht als Beispiel in seine interessanten Sammlungen der ultima verba aufgenommen. Zum Vergleich lässt sich aus ihnen vielleicht schon die Stelle heranziehen, in der Arat sterbend ausruft (Plut. Arat. 52): ταῦτα, ὦ Κεφάλων, ἐπίχειρα τῆς βασιλικῆς φιλίας (Schmidt S. 59), oder das Wort des Archimedes bei Zonaras 9, 5: πὰρ κεφαλὰν καὶ μὴ παρὰ γραμμάν (Schmidt S. 30); denn diese Beispiele zeigen, dass es bisweilen nur ein unfertiger Satz ist, den der Sterbende ausruft. Besser noch lässt sich der sterbende Augustus vergleichen, der spricht (Suet. vita Tib. c. 21): *miserum populum Romanum, qui sub tam lentis maxillis erit!* (S. 44); also auch hier ein blosser Ausruf mit einem folgenden Relativsatz. Ebenso beschaffen ist der Ausruf eines, der zu sterben glaubt, bei Plautus Mil. 180: *vae mihi misero, quoi pereundumst propter nihili bestiam.* Ganz ebenso seufzt also auch Hadrian vor seinem Tode vor sich hin: 'Armes Seelchen du. Gast deines Körpers, das du in den Tartarus musst und das Scherzen verlernst'. Nach diesen Worten verfliegt der Atem des Sterbenden. Das Ganze aber will, wie gesagt, nichts als ein iocus sein. Hadrian imitiert in heiterer Ironie den Alltagsmenschen, der stirbt.

Aber noch eins. Besonders interessant war es mir, auf das Gedicht des Luxorius zu stossen in Rieses Anthol. lat. Nr. 305, das folgendermassen lautet:

De avibus marinis, quae post volatum ad domum remeabant.

Felix marinis alitibus Fridamal,
felix iuventa, prosperior genio,
quem sponte poscunt aequoreae volucres
nec stagna grato frigida concilio
pigris strepentes gurgitibus retinent
sed quo tuorum temperiem nemorum
monstrent, volatu praememores famulo
pro te relictam non repetunt patriam.

Dies Gedicht enthält, wie man sieht, genau wie das Hadriangedicht, nichts weiter als eine Anrede im Vokativ, die zwei Zeilen füllt, und ein paar Relativsätze, die eine nähere Erklärung geben. Mir scheint also, dass Birts Auffassung des Hadriangedichts auch noch durch das Gedicht des Luxorius bestätigt wird. Denn es ist klar, dass hier an den ersten Relativsatz *quem sponte poscunt aequoreae volucres* in freier Weise das *nec stagna* (*volucres*) *retinent* im v. 4 angefügt ist; dies letztere ist nach bekanntem laxen Sprachgebrauch kein selbständiger Hauptsatz, sondern für das Satzgefühl ist alles Folgende auch noch vom Relativum *quem* abhängig, in der Weise wie Properz schreibt I 2, 9: *aspice quos summittat humus formosa colores et veniant hederae sponte sua melius* statt: et ut veniant (wo Baehrens mit Unrecht änderte). Mehr derart geben die Grammatiken, zB. Cic. Tusc. 5, 8 von Pythagoras: *quem Phliuntem ferunt venisse eumque cum Leonte . . . . disseruisse quaedam*; off. 2, 40: *Viriathus, quem C. Laelius praetor fregit et comminuit ferocitatemque eius repressit* (statt et cuius ferocitatem); de or. 2, 299 von Themistocles: *ad quem quidam doctus homo accessisse dicitur eique artem memoriae pollicitus esse se traditurum*; Phaedrus V 1, 10 von Menanders Komödien: *quas ipsum ignorans legerat Demetrius et admiratus fuerat ingenium viri.* Auch an das Horazische *unde nil maius generatur ipso nec viget quicquam simile aut secundum* sei noch erinnert.

Cöln a. Rh. Heinrich Hollstein,
z. Zt. im Heeresdienst.

MISZELLEN

Theokrit-Epigramm und Theokrit-Portrait

Ἄλλος ὁ Χῖος· ἐγὼ δὲ Θεόκριτος, ὃς τάδ' ἔγραψα,
εἷς ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰμὶ Συρηκοσίων,
υἱὸς Πραξαγόραο περικλειτῆς τε Φιλίνης.
μοῦσαν δ' ὀθνείην οὔτιν' ἐφελκυσάμην.

Dies mit den Theokritscholien überlieferte Epigramm hat v. Wilamowitz (Textgesch. d. Griech. Bukoliker 125) so gedeutet: ein Anderer ist Homer, ich bin Theokrit, Verfasser dieses Buches, 'ich bin zwar Epiker, aber nicht Homeriker, sondern habe meine eigene Muse'.

Der 'kundige' Epigrammatiker nenne Homer einfach 'Chier', wie ihn Theokrit VII 44, XXII 218 genannt habe, und gebe mit Vers 4 Theokrits eigene stolze Äusserung am Schlusse des Dioskurenhymnus wieder XXII 221: 'der Chier hat den Heroen den Ruhm gegründet, ὑμῖν αὖ καὶ ἐγὼ λιγέων μειλίγματα Μουσέων, οἳ' αὐταὶ παρέχουσι καὶ ὡς ἐμὸς οἶκος ὑπάρχει, τοῖα φέρω'.

Auch nachdem Pohlenz (Χάριτες für F. Leo 1911 S. 90, 2) und Könnecke Rhein. Mus. 69 (1914), 539 diese Deutung mit guten Gründen abgelehnt haben, ist noch einiges negativ und positiv Förderndes zu sagen.

Das Epigramm denkt sich natürlich auch v. Wilamowitz als Aufschrift auf einer Ausgabe Theokrits, und zwar auf der des Theon, der also wohl sein Verfasser ist, Sohn Artemidors, im ersten Jahrhundert v. Chr. Mit Recht betont er, dass diese Vorstellung jeder Interpretation zugrunde gelegt werden muss. Aber gerade von hier aus muss ich gestehen, verstehe ich seine Auslegung heute so wenig wie je. Wer hat jemals, wenn er Theokrit aufschlug, an Homer gedacht? Den Nichtbewanderten konnte kein Vers an Homer erinnern. Wer ihn kennt, weiss eben, dass er jede Homerimitation sorgfältig vermeidet und dies ausdrücklich hervorhebt (VII 47, XXII 221). Könnte man sich wirklich einen so verschrobenen Literaten vorstellen, der zB. eine Ausgabe von Moerikes Gedichten be-

vorworten würde: 'ein andrer ist Goethe, dies aber sind Moerikes Werke, der Goethe nicht nachgeahmt, sondern eigene Poesie gemacht hat'?

Die Beziehung des letzten Epigrammverses auf XXII 221 ist ja wohl möglich, aber befriedigenden Sinn gibt sie m. E. nicht. v. Wilamowitz hat nun zur Stütze seiner Ansicht, dass wirklich diese Beziehung beabsichtigt sei, ohne die man Vers 4 in diesem Sinne nicht verstehen könnte, noch zwei andere Stellen des Epigramms als Theokritzitate bezeichnet. εἷς ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰμὶ Συρηκοσίων soll aus XVI 101 stammen. Aber da steht von Syrakusischen Sängern nichts, sondern im Gegenteil 'auf der ganzen Welt möchten Sänger Hierons Ruhm preisen, Einer bin ich, aber die Musen lieben Viele'. Ebenso wenig kann und konnte der beste Theokritkenner, wenn er ἄλλος ὁ Χῖος, ἐγὼ δὲ Θ. liest, auf die Vorstellung kommen, dass damit auf XVI 101 und XXII 218 angespielt werden und dorther die Erklärung ὁ Χῖος = Homer genommen werden solle, die aus dem Epigramm selbst und seiner Bestimmung als Aufschrift einer Theokritausgabe nie und nimmer jemand erraten könnte. Doch vielleicht verstehe ich falsch, es sollte nur belegt werden, dass ὁ Χῖος bedeuten könne 'Homer'. Aber auch das ist unrichtig. Theokrit hat nicht den Homer einfach 'den Chier' genannt, sondern Χῖον ἀοιδόν, und erst der Zusammenhang an beiden Stellen zwingt dazu den Χῖον ἀοιδόν, 'gegen den die Musenvögel vergeblich krähen' und 'der Priamos Stadt und die Achaierflotte und die Schlachten von Ilion und Achill, πύργον ἀϋτῆς, besang', auf Homer zu deuten.

Als Bekräftigung für seine Deutung von ἄλλος ὁ Χῖος, ἐγὼ δὲ Θ. = 'ein Anderer ist Homer' führt Wilamowitz an: 'dies ist die Deutung des Altertums; in der Homervita, die zu der Ausgabe der sog. Didymosscholien gehört, steht unter denen, die Homer aus Chios ableiteten, καὶ Θεόκριτος ἐν τοῖς ἐπιγράμμασιν, Piccolomini Herm. XXV 453'. Die Stelle ist interessant und in ihrem Wert noch nicht gewürdigt. Denn sie zeigt, dass ihr Verfasser eine Sammlung von Epigrammen Theokrits gehabt haben muss, sonst hätte er so nicht zitieren können. Wir haben nur wenige. Unter ihnen sind fünf auf Dichter: Anakreon, Epicharm, Hipponax, Archilochos, Pisander. Liegt es nicht sehr viel näher zu vermuten, dass jener Verfasser der Homervita ein echtes Theokritepigramm auf Homer ebendieser Art zitiert habe, das wir nicht mehr besitzen, als dass er das obskure Epigramm der Ausgabe Theons gemeint? Dies müsste ja dann in jener Sammlung Theokriteischer Epigramme gestanden haben. Das ist aber unwahrscheinlich, wenn es, wie Wilamowitz mit Reitzenstein (Epigr. u. Skol. 274) betont, in die Anthologie aus den Theokritscholien gekommen ist. Zudem scheint in dieser

Homervita kein Autor nach dem 2. Jahrh. v. Chr. zitiert zu sein.

Hat Theon, wie Wilamowitz ausführt, die erste Sammlung der Gedichte Theokrits gemacht — Epigramme unter Theokrits Namen waren längst gesammelt, vgl. Reitzenstein, Epigr. u. Skol. 274 — nachdem sein Vater Artemidor eine allgemeine Bukolikersammlung herausgegeben hatte, so ergibt sich doch als natürlichste Erklärung von Vers 4 des Epigramms, das Theons Ausgabe begleitete, die von Vahlen (Ind. lect. Berlin. 1876 = Op. acad. I 13) vorgetragene: 'unechte, nicht von mir gedichtete Stücke habe ich, Theokrit, nicht angezogen'. Freilich würde damit ein arges Ungeschick dem Verfasser zugemutet, der sich von seiner Person nicht zu scheiden gewusst.

Es bleibt noch ἄλλος ὁ Χῖος. Ich habe (Rostocker Ind. lect. S.-S. 1896, 6) aus diesem an sich unverständlichen Anfang gefolgert, er bedürfe einer Ergänzung und diese habe ich vermutet in einem Portrait Theokrits am Anfang dieser Ausgabe mit der Beischrift ΘΕΟΚΡΙΤΟΣ. Parallelen habe ich dort angeführt. Vgl. jetzt auch meine Praefatio zum Terentius figuratus (Codices Gr. et Lat. photogr. depicti ed. Se. de Vries tom. VIII 1903 p. 54 ff.).

Wilamowitzens Einwand 'wo wäre eine Spur von Theokrits Leiblichkeit?' kann nicht Stand halten vor der Tatsache, dass antike Ausgaben Portraits längst verschollener, nie portraitierter Dichter gegeben haben, wie zB. des Terenz, welche Ausgabe wir in mehreren Exemplaren besitzen, auch des Ennius, Hesiod, für die Buchillustrationen aus dem nach solchen Vorlagen gearbeiteten Mosaik des Museums in Trier (Ant. Denkm. I 49) mit Sicherheit zu schliessen sind, wie ja Atticus eine ganze Gallerie zusammengestellt und in Buchform mit Varros Epigrammen veröffentlicht hatte. Stand aber unser Epigramm unter solchem Bilde am Kopfe der Theokritausgabe, so konnte noch weniger als ohne dies jemand Χῖος auf Homer beziehen, sondern wie es die natürlichste Verbindung der Satzglieder ist, musste man dem ἄλλος ὁ Χῖος entgegenstellen ἐγὼ δὲ Συρηκόσιος. Folglich ist zu ὁ Χῖος zu ergänzen Θεόκριτος. Und wirklich, es gab einen, und zwar einen namhaften Chier Theokrit. Denn es ist doch kein Zufall, dass sein Gedächtnis erhalten ist bei Suidas Θ. Χῖος ῥήτωρ, μαθητὴς Μητροδώρου τοῦ Ἰσοκρατικοῦ, ἔγραψε χρείας, ἀντεπολιτεύσατο δὲ Θεοπόμπῳ τῷ ἱστορικῷ. φέρεται αὐτοῦ ἱστορία Λιβύης καὶ ἐπιστολαὶ θαυμάσιαι. Die von ihm überlieferten Witze zeigen, welchen Ruf er genossen hat. Strabon XIV 645 führt ihn und Ion und Theopomp als die Berühmtheiten von Chios an. Wenn sich auch m. W. Spuren seiner Schriften nicht erhalten haben, so ist es dennoch durchaus nicht unwahrschein-

lich, dass er noch in der Zeit des Augustus ein bekannter Mann war. Wenn nun damals zum ersten Mal, wie Wilamowitz darlegt, von Theon des Dichters Theokrit Werke in einem Buche erschienen, so ist es begreiflich, vielmehr notwendig, dass der Gebildete, der auf dem Sillybos der eben erschienenen Rolle Θεόκριτος las, zunächst an den Chier dachte, der eben der einzige damals in Buchform bekannte Autor dieses Namens war.

In dieser Schlussfolgerung bestärkt mich ein Grabepigramm, das J. Keil und A. v. Premerstein 1910 im 53. Bd. der Denkschriften der Wiener Akad. im Bericht über ihre Reise in Lydien und Aeolis veröffentlicht haben (= Rhein. Mus. 66, 1911, 616 mit Brinkmanns Erläuterung). Es steht unter einem fünfteiligen Relief. Sein Mitelbild zeigt eine halbabgebrochene Figur, in der 'wohl der Sprecher der Inschrift selbst zu sehen ist'[1]. Sie lautet:

οὐ γενόμαν Σάμιος κεῖνος ὁ Πυθαγόρας,
ἀλλ' ἐφύην σοφίῃ, τὰτὸ λαχὼν ὄνομα
τὸν πόνον ἐνκρείνας αἰρετὸν [ἐν βιότῳ
. . .

Hier haben wir den analogen Fall. Der Sprecher unterscheidet sich von einem Gleichnamigen, der auch, wie er, nach Weisheit gestrebt hat. Wer der Sprecher ist, konnte niemandem zweifelhaft sein, da jeder, vordem er die Inschrift las, das Bildnis gesehen haben musste. Es ist also dasselbe Verhältnis, wie ich es für das Theokrit-Epigramm erschlossen hatte. Meine alte Erklärung scheint mir immer noch die richtige.

Daraus, dass die Theokritausgabe Theons nach der Sitte der Zeit ein Portrait des Dichters am Anfang trug, ist nicht, wie G. Thiele (de antiquorum libris pictis Marburg 1897, 30) mit Recht betont, zu folgern, dass sie noch mit weiteren Illustrationen geschmückt war. Für seine Hymnen sind solche auch kaum denkbar. Aber illustrierte Bukolikerausgaben hat es sicher gegeben. Denn wie Vergils Eklogen von Theokrit abhängen, so sind nach allen Analogien die in mehreren Handschriften erhaltenen Illustrationen zu demselben doch wohl Nachbildungen hellenistischer Bukolikerbilder. Fernere Nachklänge haben wir, wie es scheint, in Psalmenillustrationen, wie zB. im Psalter der Pariser Nationalbibliothek: David psallierend in freier Landschaft, neben ihm ΜΕΛΟΔΙΑ, Echo lauscht, Ziegen grasen, ΟΡΟΣ ΒΗΘΛΕΕΜ liegt bei Seite, oder der singende David zwischen seinen Herden im Chludow-Psalter zu Moskau — ein hellenistisches Idyll.

Leipzig. E. Bethe.

[1] Anders Brinkmann a. a. O. 625.

Anziehungskraft

Hat man schon im Altertum an die Existenz einer Anziehungskraft gedacht oder ist Newton wirklich der erste, der diesen Begriff in die Naturwissenschaft eingeführt hat (anno 1682)? Haben griechische Philosophen gemeint, die Sonne oder der Mond könne ohne Medium oder unmittelbare Berührung das Wasser der Erde an sich heranziehen oder in Bewegung setzen? Ich glaube, es lassen sich Stellen anführen, die in der Tat die Vorstellung einer Attraktion voraussetzen.

Aristoteles und Poseidonios haben sich beide darüber geäussert, wie sie sich den Einfluss der Sonne und des Mondes bei der Bewegung der Ebbe und Flut dachten, sie nehmen aber eine Vermittlung durch den Wind an, vgl. Diels Doxogr. p. 382 B 3: Ἀριστοτέλης ... ὑπὸ τοῦ ἡλίου τὰ πλεῖστα τῶν πνευμάτων κινοῦντος καὶ περιφέροντος, ὑφ' ὧν ἐμβαλλόντων μὲν προωθουμένην ἀνοιδεῖν τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν καὶ κατασκευάζειν τὴν πλήμμυραν, καταληγόντων δ' ἀντιπερισπωμένην ὑποβαίνειν, ὅπερ εἶναι τὴν ἄμπωτιν und p. 383 B 8: Ποσειδώνιος ὑπὸ μὲν τῆς σελήνης κινεῖσθαι τοὺς ἀνέμους, ὑπὸ δὲ τούτων τὰ πελάγη, ἐν οἷς τὰ προειρημένα γίγνεσθαι πάθη.

Plinius jedoch, obgleich er in Vielem mit Poseidonios, was dessen Flutlehre betrifft (Strabo III C 173, cap. 8), sich berührt[1], hat auch einiges, was sich bei Poseidonios nicht findet oder von ihm abweicht[2] und daher auf eine andere Quelle zurückgeführt worden ist[3]. Dahin gehört der merkwürdige Satz, dass die die Flut beherrschenden Gestirne (Sonne und Mond) das Meer durch Emporziehung mit sich führen, h. n. II § 213: *nec umquam eodem tempore quo pridie refluunt* (sc. aestus) *ancillantes siderum avido trahentique secum haustu* (= haustui) *maria et adsidue aliunde quam pridie exorienti*, das heisst: 'und niemals finden Ebbe und Flut zu derselben Stunde wie gestern statt, da sie der gierigen Einschlürfung der Gestirne (Sonne und Mond), die das Meer an sich heranziehen und mit jedem Tag an einer anderen Stelle als gestern aufgehen, gehorchen'. Das ist doch wohl eine primitive, aber sehr deutliche Art, die Attraktion des Mondes zu beschreiben und die wechselnden Stunden der Fluten aus einem verschiedenen Aufgang und Stand des Gestirnes zu erklären. Von einem Medium, Luft oder Wind, ist gar keine

[1] Plin. n. h. II § 212: 'et primum attollente se cum ea (luna) mundo intumescentes (aestus), mox a meridiano caeli fastigio vergente in occasum residentes rursusque ab occasu sub terra ad caeli ima et meridiano contraria accedente inundantes, hinc donec iterum exoriatur (luna) se resorbentes, cf. Strabo III C 173.

[2] Plin. n. h. II § 215 s. f.

[3] H Berger, Gesch. der wissensch. Erdkunde der Gr. IV p. 77.

Rede: der Mond schlürft, wie Plinius sagt, und zieht an sich. Woher hat er nun diese Auffassung? Man könnte an Dikaiarchos von Messana, den Begründer einer mathematischen Geographie, den auch von Plinius unter den Quellen[1] seines zweiten Buches erwähnten Peripatetiker, denken, denn von ihm erzählt uns Stobaios (Diels Doxogr. p. 382 B 11): ⟨Δικαίαρχος⟩ ὁ Μεσσήνιος ἡλίῳ καὐτὸς τὴν αἰτίαν (sc. *aestuum*) ἀνατίθησι, καθ' οὓς μὲν ἂν τόπους γένηται πλημμύροντι (= *facienti ut mare aestuet*) τὰ πελάγη, ἐξ ὧν δ' ἂν τύχῃ παραποστὰς ὑποσυνέλκοντι (= *sensim secum trahenti*). Aber es ist auch möglich, dass Poseidonios, bevor er seine eigne Meinung mitteilte, die Ansichten seiner Vorgänger erwähnt hat, wie das seine Gewohnheit war[2], und darunter Dikaiarchs Attraktionslehre nicht unberücksichtigt liess. Zu dieser Vermutung gelangt man, wenn man eine Stelle Lukans vergleicht, der bekanntlich[3] in geographischen Dingen den Poseidonios viel benutzt hat. Im ersten Buche *de bello civili* gibt der Dichter über die Ursache der Fluten eine Aufzählung der Ansichten, die ganz Poseidonianisch aussieht und uns an die unten angeführte, ebenfalls dem Poseidonios entlehnte Manilius-Stelle über die Entstehung der Milchstrasse erinnert. Ob Lukans Liste vollständig ist, kann dahin gestellt bleiben: es ist dem Dichter nicht darum zu tun, aus den verschiedenen Ansichten eine zu wählen, sondern nur den Lesern seine Gelehrsamkeit zu zeigen (*de bello civili* I 409—417):

quaque iacet littus dubium, quod terra fretumque
vindicat alternis vicibus, cum funditur ingens
oceanus, vel cum refugis se fluctibus aufert.
ventus (1) *ab extremo pelagus sic axe volutet*
destituatque ferens, an (2) *sidere mota secundo*
Tethyos unda vagae lunaribus aestuet horis,
flammiger an (3) *Titan, ut alentes hauriat undas,*
erigat oceanum fluctusque ad sidera ducat,
quaerite, quos agitat mundi labor.

Die erste Frage bezieht sich, wie mir scheint, nicht auf die Ansicht des Aristoteles, sondern auf die von Seleukos[4] modifizierte aristotelische Meinung, die wir Doxogr. p. 383 A 17 sqq. finden: Σέλευκος ὁ μαθηματικός, κινῶν καὶ οὗτος τὴν γῆν, ἀντικόπτειν αὐτῆς τῇ δίνῃ φησὶ καὶ τῇ κινήσει τὴν περιστροφὴν τῆς σελήνης· τοῦ δὲ μεταξὺ ἀμφοτέρων τῶν σωμάτων

[1] Plin. n. h. II § 162 'Dicaearchus, vir in primis eruditus'; auctores libri II p. 22 (Detlefsen).

[2] Man. I 718—764; Diels Doxogr. p. 229, Rhein. Mus. XXXIV p. 489—491.

[3] Ribbeck Röm. Dichtung III p. 118; Schol. ad Luc. de b. c. IX 578 (p. 305 Usener).

[4] Seleukos wurde auch von Poseidonios erwähnt, vgl. Strabo III C 174 cap. 9.

ἀντιπερισπωμένου πνεύματος καὶ ἐμπίπτοντος εἰς τὸ Ἀτλαντικὸν πέλαγος κατὰ λόγον αὐτῷ συγκυκᾶσθαι τὴν θάλασσαν. Also meint Seleukos, die Erde bewege und drehe sich und der Mond umkreise die drehende Erde in entgegengesetzter Richtung; die zwischen beiden sich befindende Luft oder 'Erdatmosphäre', wie Berger sie nennt[1], werde dadurch mitgerissen, stürze sich auf den atlantischen Ozean und wühle das Meer um. Lukan hat wohl versucht, dasselbe auszudrücken durch die wenigen Worte *ventus ab extremo pelagus sic* (wie wir es sehen) *axe volutet destituatque ferens* = 'ob der vom Ende der (drehenden) Erdachse kommende Wind das Meer wälzt und dreht, es über den Strand ausströmen lässt und sich zurückzieht'.

Dann folgt bei ihm die Meinung des Pytheas[2], der zuerst unter seinen Landsleuten den Zusammenhang der Gezeiten mit dem Mondlaufe erkannte und aussprach. Ich glaube, dass in diesem Passus die Worte *sidere mota secundo unda* nicht als von einer Bewegung bei vollem Mond zu erklären sind (Garrod ad Man. II 92), sondern von der den Mond begleitenden Bewegung des Wassers, und dass *secundo* hier dieselbe Bedeutung hat wie in *flumine secundo* oder — noch ähnlicher — in dem Satz: ἐτησίαι *et austri anniversarii secundo sole* (mit oder nach dem Lauf der Sonne) *flant* (Nigidius bei Gell. N. A. II 22, 31).

Endlich erblicken wir in der letzten oder dritten Frage die Ansicht des Dikaiarchos[3], der die Sonne als Ursache der Gezeitenbewegung betrachtete, ohne dass er dabei eine vermittelnde Wirkung der Luft oder des Windes annahm. Es ist wohl mehr als Zufall, dass hier nicht nur dieselbe Vorstellung, sondern auch ähnliche Ausdrücke wie bei Plinius wiederkehren[4]. Das beweist m. E., dass Lukan und Plinius auf dieselbe Quelle zurückgehen, d. h. auf Poseidonios, der unter den Ansichten seiner Vorgänger gewiss auch die von Dikaiarchos verteidigte Anziehungskraft der Sonne erörtert hat. Doch wie dem auch sei, es kommt Dikaiarchos die Ehre zu, das συνέλκειν der Sonne (ohne Medium) zuerst in die Wissenschaft eingeführt zu haben[5].

Groningen (Niederlande). J. van Wageningen.

[1] H. Berger l. l. IV p. 75.

[2] Diels Doxogr. p. 383 A 1 B 4; H. Berger l. l. III p. 26. Dass Pytheas gelehrt habe, die Flut trete bei zunehmendem Mond ein, die Ebbe bei abnehmendem, nennt Müllenhoff einen lächerlichen Irrtum, der aus einem Missverständnis der doxographischen Quelle entstanden sei.

[3] Weder Berger hat sich über diese Ansicht des Dikaiarchos geäussert, noch M. Fuhr (Dicaearchi Mess. quae supersunt).

[4] Cf. *hauriat* und *haustus, ad sidera ducat* und *ad se trahens.*

[5] Diese Annahme einer Naturkraft, die unsichtbar wirkt,

Lückenbüsser

24. Wie man, um eine beliebige kleine Zahl im Gegensatz zur Vielheit zu bezeichnen, im Deutschen sowohl *einer oder zwei* als *als der eine und (oder der) andere* sagt (zB. Lessing 'da nimm für deinen guten Willen der Beutel einen oder zwei', Goethe 'erlaubt mir ein' und andre Frage') und ähnlich wohl in den meisten modernen Sprachen, so werden bekanntlich auch im Lateinischen *unus aut (et) duo* und *unus aut (et) alter* neben einander gebraucht, zB. Cic. Ac. pr. 22 'quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat' und Verr. II 2, 75 'dicit unus et alter'. Dagegen scheint die ältere Gräzität nur die erste dieser beiden Ausdrucksweisen zu kennen. Wie es Ilias B 346 heisst τούσδε δ' ἔα φθινύθειν ἕνα καὶ δύο und negativ Odyssee μ 15 οὐ γὰρ χρὴ ἕνα ἴδμεναι οὐδὲ δύ' οἵους (vgl. ξ 94. π 245), ebenso im jüngeren ionischen Dialekt und in attischer Poesie und Prosa: de vetere medicina 1 ἓν ἢ δύο ὑποθέμενοι; Euripides Palam. fr. 581 N.² στρατηλάται τἂν μυρίοι γενοίμεθα, σοφὸς δ' ἂν εἷς τις ἢ δύ' ἐν μακρῷ χρόνῳ, Ephippos fr. 15 II S. 258 K. εἷς ἀρκέσει ἢ δύ' ἐπὶ τὴν τράπεζαν; Lysias 12, 99 οὐδὲ γὰρ ἑνὸς κατηγόρου ἢ δυοῖν ἔργον ἐστὶν ἀλλὰ πολλῶν, Isaios 2, 15, Demosthenes 18, 95 ἓν ἢ δύο βούλομαι τῶν καθ' ἡμᾶς πεπραγμένων καλῶν τῇ πόλει διεξελθεῖν, 19, 276. 20, 58. 21, 136. 23, 65. 88. 210. [25, 23 ὧν ἓν ἢ δύ' ἐρῶ παραδείγματος εἵνεκα]. [35, 34]. 57, 24; Isokrates 12, 72 τὸν οὐ μίαν οὐδὲ δύο σχόντα μόνον ἀρετὰς ἀλλὰ πάσας, Demosth. 9, 2. 29, 12; vgl. auch Aineias de obsid. 2, 4 u. 4, 4 καθ' ἕνα καὶ δύο (= κατ' ὀλίγους 15, 2).

Erst in der hellenistischen Zeit, wie es scheint, tritt die zweite Ausdrucksweise auf, und zwar immer in der Form εἷς καὶ oder ἢ δεύτερος. So bei Polybios VI 43, 4 (διὰ τὴν ἑνὸς ἀνδρὸς ἀρετὴν ἢ καὶ δευτέρου) II 38, 11 (ἀρκέσει πίστεως χάριν ἓν ἢ καὶ δεύτερον [δύο codd., corr. Bekker] ληφθὲν μαρτύριον) III 108, 4 (οὐχ ἓν οὐδὲ δ.), Aristeas 143 (χάριν δὲ ὑποδείγματος ἓν ἢ δεύτερον . . . σημανῶ), Hipparch in Arat. I 3, 3 S. 24, 11 M. (ἑνὸς καὶ δ.), Philodem de mus. IV 36, 16 S. 107 K. (εἷς τις ἢ δ.). Ebenso üblich ist dieser Gebrauch in der Kaiserzeit, sowohl in der sog. schönen Literatur, zB. bei Josephus Ant. XVI 10, 8, 350 (ἑνὸς καὶ δ.), Dion v. Prusa 31, 81 S. 610 R. (μίαν ἢ δ.), Plutarch Cic. 24 (μία καὶ δ.), Polemon

stimmt wohl zu dem, was wir sonst von Dikaiarch wissen. War für ihn doch die Seele eine ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων (Diels Doxogr. p. 387 A 5, B 6), cf. Cic. Tusc. I § 21: 'vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit ('da sie keine selbständige Existenz hat'), nec sit quicquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat' (Dikaiarchs Ansicht über die Seele).

S. 21, 25 H. (ἑνὸς καὶ δ.), Aristeides or. 44 S. 833 Df. 62, 31 Keil (μίαν ἢ δ.) 45 S. 144 (εἷς καὶ δ.) 49 S. 540 Df. 188, 23 K. (ἑνὸς ἢ δ.), Aelian n. a. 1, 23 S. 15, 21 H. (μιᾶς ἢ δ.), Alkiphron I 9, 2 (ἕνα ἢ δ.), Julian or. 6 S. 190 d (εἷς μὲν ἢ δεύτερος [δύο codd., corr. Cobet] ἐπῆνει), Prokop v. Gaza paneg. in Anast. S. 504, 3 Nieb. (ἓν ἢ δ.), Chorikios apol. mim. 8, 5 (Graux Oeuvres II S. 53 οὐ μίαν δὲ μόνον ἢ δευτέραν ἢ τρίτην . . . ἡμέραν), als bei den Vertretern der Fachwissenschaften, bei Grammatikern wie Apollonios de adv. S. 136, 4 Sch. (ἕνεκά γε ὑποδείγματος ἕν που καὶ δεύτερον παραληπτέον), Herodian de voc. monad. S. 27, 23 Df. II S. 934, 5 L. (μίαν καὶ δ.), Ammonios de diff. S. 49 Valck. (πεῖρα . . . ἐφ' ἑνὸς ἢ δευτέρου γνῶσίς ἐστι δοκιμαζομένη = Schol. Dionys. Thr. S. 9, 28 Hilg. [δευτέρου LO δύο N]. 113, 3) u. S. 103, bei dem Rhetor Menander S. 402, 11 Sp. (ἓν ἢ καὶ δ., vgl. auch S. 382, 7), bei Galen X S. 93, 11 K. (ἕν τι καὶ δεύτερον οἷον παραδείγματα τῷ λόγῳ προχειρισάμενοι) CMG V 9, 2 S. 191, 34 (ἀρκέσει δ' ἓν ἢ δεύτερον παράδειγμα), im Strategikon des Maurikios S. 86, 26. 88, 12. 114, 5 Scheffer (ἓν ἢ δ.), und nicht minder in der christlichen Literatur, wie bei Clemens v. Alex. Strom. I 24, 160 S. 101, 5 St. (ἑνὸς καὶ δευτέρου ἐπιμνησθήσομαι παραδείγματος) VII 14, 84 S. 60, 2 (ἓν ἢ καὶ δ.), Origenes c. Cels. IV 53 S. 326, 18 K. (ἕνα που καὶ δ.) VII 18 S. 170, 17 (ἑνὶ ἢ δευτέρῳ ἢ τρίτῳ), Eusebios hist. eccl. I 2, 18 S. 22, 3. I 2, 21 S. 24, 2. VIII 4, 4 S. 746, 12 Schw. (εἷς που καὶ δ., vgl. de mart. Palaest. 4, 11 S. 916, 5 οὐχ ἅπαξ οὐδὲ δεύτερον) v. Const. 1, 13 S. 14, 19 Heikel (ἑνὸς καὶ δ.) 3, 54 S. 102, 8 (εἷς μόνος καὶ δ.), Kyrillos von Jerusalem S. 352 c Touttée (οὐχ ἑνὶ καὶ δευτέρῳ μόνον), Johannes Chrysostomos de educ. S. 15 Combef. (ἑνός που καὶ δ.) S. 17 (ὃ τῶν πολλῶν ἐστι καὶ οὐχ ἑνὸς καὶ δ.), Zacharias von Mytilene Ammon. S. 100, 9 Boiss. (ἕνα που ἢ δ.); von Byzantinern sei Dukas hist. 13 S. 47, 7 Bk. (μίαν καὶ δευτέραν) genannt.

Daneben hat sich aber auch die erste Ausdrucksweise immer behauptet, so dass bisweilen beide in derselben Schrift oder doch von demselben Schriftsteller angewandt werden. Sie findet sich zB. LXX Regn. IV 6, 10 (οὐ μίαν οὐδὲ δύο), De sublim. 1, 4 (οὐκ ἐξ ἑνὸς οὐδ' ἐκ δυεῖν), Diogenian bei Euseb. pr. ev. 6, 8 S. 264 b (ἕνα ἢ δύο μόνους), Galen VIII S. 657, 16 K. (ἑνός τινος ἢ δυοῖν) X S. 426, 4 (εἰ δὲ καὶ φαίη τις εἷς ἢ δύο μὴ θαυμάζειν τὸ γράμμα [des Hippokrates], πρὸς τοὺς τοιούτους μάλιστα μὲν [l. μάλιστ' ἂν] ἐν καιρῷ τὸ τοῦ ποιητοῦ λεχθείη 'τούσδε δ' ἔα φθινύθειν ἕνα καὶ δύο') scr. min. I S. 79, 20 (ἕν τι καὶ δύο) CMG V 9, 1 S. 256, 4 (ἕνα ἢ δύο, ein Teil der Hss. ἕνα ἢ δεύτερον), Eunapios v. soph. S. 75, 4 Boiss. (ἑνὸς καὶ δυοῖν), Heliodor Aeth. 1, 26 S. 31, 31 Bk. (μία ἡμέρα καὶ δύο), Maurikios Strat. S. 83, 7. 98, 2 (ἓν ἢ δύο); Theophilos

ad Autol. 2, 9 (οὐχ εἷς ἢ δύο ἀλλὰ πλείονες), Epiphanios Ancor. 106, 2 (οὐχ εἷς ἢ δύο), Johannes Chrys. de laud. Pauli apost. I S. 481 M. (οὐχ ἕνα καὶ δύο καὶ τρεῖς ἀλλὰ μυρίους) de S. Babyla 2 S. 538 (ἑνὸς ἢ δύο), Vita Barl. et Joas. Boiss. Anecd. IV S. 93, 10 (ἑνὸς ἢ δύο).

Angesichts dieses Tatbestandes — zumal schon Valckenaer zu Ammonios S. 49, Schäfer zu Dionysios v. H. de comp. verb. S. 174, Boissonade zu Eunapios S. 352, Lehrs Herodiani scripta tria S. 47, Rehdantz Index Demosth. II u. εἷς S. 64[4], W. Schmid D. Atticismus I S. 56 II 185 III 177 einige Belege teils für eine der beiden, teils für beide Formen beigebracht haben, ein paar Stellen für die zweite auch von L. Dindorf in Stephanus Thesaurus II Sp. 1024 d angeführt sind — würde es starkes Befremden erregen müssen, dass Mewaldt für nötig gehalten hat, an der angeführten Stelle Galens de comate CMG V 9, 2 S. 191, 34 ἓν ἢ δεύτερον παράδειγμα in ἓν ἢ δύο παραδείγματα zu ändern, wenn es nicht Manitius fertig gebracht hätte, gar ἑνὸς καὶ θατέρου (für δευτέρου) bei Hipparch S. 24, 11 in den Text zu setzen.

Bonn. A. Brinkmann.

Verantwortlicher Redakteur: i. V. Wilhelm Knauss in Bonn
(1. November 1916).

PHILODEMS BUCH ÜBER DEN ZORN.

EIN BEITRAG ZU SEINER WIEDERHERSTELLUNG UND AUSLEGUNG

Vorliegende Arbeit ist nur ein Teil einer grösseren von mir geplanten, die die Psychologie des Zornes in der alten Philosophie und in Verbindung damit deren Pathoslehre zum Gegenstand hat. Der Stoff ist mir aber unter den Händen so angewachsen, dass seine Bearbeitung noch geraume Zeit in Anspruch nehmen wird und seine Niederschrift wahrscheinlich die Grenzen überschreitet, die mir eine Zeitschrift für sie bewilligen würde. So habe ich mich entschlossen, vorläufig diesen Teil zu veröffentlichen, da er für sich bestehen kann, und, wie er eine der Grundlagen meiner erwähnten Untersuchungen bildet, auch manchem anderen Bearbeiter dieses Gebietes willkommen sein mag.

Philodems Bedeutung beruht nicht auf seiner philosophischen Persönlichkeit, sondern auf der seines Lehrers Zenon von Sidon, dessen Lehren er getreulich wiedergibt. Dieser ist einer der letzten selbständigen Denker des Altertums, mag auch seine Selbständigkeit durch die Fesseln seiner Schule arg beeinträchtigt sein. So sind die Schriften seines Schülers neben den ebenfalls in der Villa Pisos aufgefundenen einiger anderer Epikurer und Chrysipps fast die einzigen philosophischen, die uns aus den letzten Jahrhunderten vor Chr. G. erhalten sind. Als solche geben sie uns ein allerdings etwas verzerrtes Bild von dem philosophischen Schrifttum jener Zeit und bilden damit einen Gegensatz und eine Ergänzung zu den einschlägigen Schriften Ciceros der, als Schriftsteller turmhoch nicht nur über Philodem, sondern auch wohl über den meisten der zeitgenössischen Griechen stehend, doch kein eigener Denker wie Zenon ist, wenn er auch für einen römischen Staatsmann in bewundernswerter Weise in die verschlungene

und spitzfindige Gedankenwelt seiner Zeit eingedrungen ist, der aber ausserdem nicht für griechische Fachgenossen, sondern für römische Standesgenossen schrieb.

Unter Philodems Schriften hat nun die vorliegende ihren besonderen Wert. Einmal bietet sie eine feinsinnige Auffassung des Zornes, die sich, wie ich zu zeigen versuchen werde, von der sonstigen des Altertums zu ihrem Vorteile unterscheidet. Sie vertritt diese im Gegensatze zu anderen Epikureern, einem Gegensatze, der nicht nur zur Widerlegung der immer noch eingewurzelten Legende von der Starrheit dieser Schule beiträgt, sondern, wie ich zu beweisen denke, auf eine weit zurückgreifende Spaltung in ihr hinführt. Endlich bringt sie, wie schon von anderen gezeigt ist, teils einige, wenn auch spärliche, Hinweise auf die Lehren anderer Schulen, teils auffallende Übereinstimmungen mit späteren volkstümlichen Schriften über diesen Gegenstand, die zur Lösung der Quellenfrage für dieses ganze Schrifttum dienen können.

Beiträge zur Wiederherstellung und Erklärung dieses wie alle Herculanensia sehr verstümmelt überlieferten Buches zu liefern, ist Zweck der folgenden Arbeit. Ihre Grundlage ist die vortreffliche Ausgabe von K. Wilke[1]. Sie bietet über die Beschaffenheit der Handschrift und über die Geschichte ihrer Behandlung alles Wissenswerte. Ebenso schliesse ich mich ihr in der Zeichengebung an. Meine hauptsächliche Absicht war den Gedankengehalt und -zusammenhang des Buches noch eingehender zu ermitteln, als das bisher geschehen ist. Dazu dienen auch die Versuche, Stellen, die bisher noch nicht oder nach meiner Ansicht unzureichend behandelt sind, wiederherzustellen. Es handelt sich dabei zum Teil um solche, von denen nur wenige Buchstaben oder nichts überliefert ist. Diese Wiederherstellungen sollen den Sinn der Stellen, wie er sich aus dem Zusammenhange ergibt, nicht deren Wortlaut geben. Um den Druck nicht unnötig zu erschweren, verzichte ich darauf die Ergänzungen, die mir sicher erscheinen, durch den Druck hervorzuheben. Die grössere oder geringere Sicherheit der Ergänzungen ergibt sich jedem Kundigen aus der von Wilke gegebenen handschriftlichen Überlieferung. Doch habe

[1] Philodemi De ira liber, Leipzig (Teubner), 1915 (weiterhin mit W. bezeichnet). Vgl. meine Besprechungen seiner Vorarbeit B. Phil. W. 1912 S. 393 f. und seiner Ausgabe ebend. 1915 S. 645 ff. im folgenden als P_1 und P_2 angeführt).

ich oft auch mit Nutzen die Neapler und (die bei Gomperz zu findende) Oxforder Abschrift herangezogen (vgl. P_2 S. 651). Den Anteil anderer Gelehrten an meiner Gestaltung der behandelten Textstellen ersieht man gleichfalls aus Wilkes Ausgabe. Es sei nur noch bemerkt, dass der Schreiber der Handschrift sich viele Verschreibungen und Auslassungen hat zu schulden kommen lassen. Um ein besonders schlimmes Beispiel zu geben, verweise ich auf Kol. 34, 2, wo nach W.'s richtiger Ergänzung zu lesen ist: ἀ]μ⟨έλ⟩ει ⟨καὶ⟩ τοῖς ἄλλοις τεχνίταις ἔδω[κε τοὺς· μα]θητὰς . . . .

fr. A. [χωρὶς δὲ τοῦ τιμωρεῖσθαι]
1. τὴ]ν ὀργὴ[ν νομίζεσ-
θ]αι λύπην· [οὐ γὰρ τοὺς
ὀ]ργιζομέν[ους ἀγα-
πᾶν, ὅταν μὴ [κατισχύω-
. σι τῆς τιμ[ω]ρί[ας ἅπτεσ-
θαι.

W. hat die Lücke am Ende der Z. 1 unergänzt gelassen und Z. 3/4 περὶ πᾶν geschrieben. Die Redenden sind nach meiner Ansicht dieselben wie fr. C Z. 6 (εἰρήκασι), nämlich Peripatetiker, die den Zorn mit Aristoteles an sich für Unlust erklärten, die Rache aber für süss (vgl. Kol. 32, 17 ff.). Auf diese Stellen bezieht sich dann die Zurückweisung Kol. 31, 31 ff. ἔνιοι γοῦν τῶν Περιπατητικῶν, ὥς που καὶ πρότερον παρεμνήσθημεν. Der Redende im folgenden (A 6 ff.) ist dagegen Philodem, nach dem die Rache (τότε) Leib und Seele schädigt.

fr. B 4 ἔτι [δὲ καὶ
τῶν ἄ]λλων ἕκα[στος ἐφ-
ορμ]ᾶι ἐπ[ὶ] τὸ [τοῦτον,
ὃς] ἀδικήσειν ὀργισ-
θεὶς ἔ]μελλεν, [πρότε-
ρον βλ]ά[πτ]ειν· εἰ δ[ὲ

Die Ergänzungen sind sehr fraglich, da die Ränder nicht erhalten sind und die Anzahl der am Anfang und Schluss jeder Zeile ausgefallenen Buchstaben daher unbekannt ist; auch gibt W. nicht an, wie die erhaltenen untereinander stehen. Ist meine Wiederherstellung im ganzen richtig, so gehört die Stelle zur Begründung von A 6 ff.: Die Rache schädigt, weil der Bedrohte den Zornigen vorher unschädlich zu machen sucht.

Z. 4. Mit Unrecht behauptet Usener Epicurea S. XIX, dass er bei Epikur kein Beispiel von ἔτι δὲ kenne; er hat es selbst im ersten Briefe S. 25, 17 geschrieben.

Z. 6. Zu ἐφορμᾷ ἐπὶ τὸ vgl. Aristot. 1149 a 25 ἐφορμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν.

fr. C [τὸ δὲ κολάζειν οὐχ ἱκα-]
1. νὸν δ[οκεῖν, εἰ μή γ'] ἴσα
τὰ ποιο[ῦντα λύπην·] αὐ-
τοῦ γὰρ ἅμ' ὀ[ργὴν (εἶναι), [οὔ]ποτε
δ' ὅλην.
7. καὶ καθ' ὅλον οἶ[μαι τ]όν
γ' ὃς [τοῦ] μὴ τὸ [τίνει]ν,
κε]νὸν ἐπὶ τού[τῳ φη]σί[ν,
διαπίπτ]ειν, ἀλλ' ὅπερ
εἴρηκα χρήσι]μο[ν μό-
[νον εἶναι τὸ κολάζειν χωρὶς ὀργῆς]

Wenn ich den Sinn der Z. 1–4 richtig ergänzt habe, so müssen sie der Kritik Philodems an den Peripatetikern angehören und von einem vorhergehenden Zeitwort des Sagens oder Meinens abhängen. Denn dass Zorn und Rachetrieb (αὐτοῦ) nicht zusammenfallen (Z. 3 f.), ist, wie ich zeigen werde, die Meinung Philodems. Vielleicht hatten sich die Gegner auf die aristotelische Lehre von der ausgleichenden Gerechtigkeit berufen, Ph. aber macht darauf aufmerksam, dass nach dieser Lehre Unrecht und Strafe gleich sein müssten, sonst hinterliesse auch die Rache noch Unlust. Der Zorn sei aber auch bei befriedigter Rache Unlust, da er nie ganz in dem Rachetrieb aufgehe.

Zum Satzbau von Z. 2 ff. αὐτοῦ — ὀργήν (εἶναι) vgl. fr. 4,5 ff. τῆς ἀνάγκης (εἶναι) — ὅπερ. Zu τίνειν Z. 8 vgl. fr. 6, 20; Z. 9 ἐπὶ τούτῳ = ἐπὶ τῷ ὀργίζεσθαι Zur Forderung ohne Zorn zu strafen vgl. Plutarch π. ἀοργ. 460 b Ende.

fr. D. [πολλάκις μάτην οἱ ὀργιζόμενοι λυποῦνται, ὥστε ἄλ-]
1. λων οὐδ[ὲν ἐπι]βαλ λομέ-
νων ἀλ[ίσκε]σθαι κλ[αίον
τες· π[ῶς] ἔ[τι τις] φήσε[ι τὴν
ἔ]ξιν [τῶν π]ᾶσιν [ὀργιζομέ-
νων, πατρά]σιν [καὶ μητρά-
σιν, οὐ κακὸν εἶναι]:

Inhalt: Der Zorn ist ein Übel.

Z. 3. πῶς ἔτι vgl. Col. 39, 16.

fr. E. 4. [τὰ ἐ]φ[θ]ὰ ῥυπ[αίνει κα-
5. κῶ]ς καὶ τὸν μὴ [ἀδια-
λε]ίπτως [πειθόμε-
νο]ν καταρ[άττει
12. τῶι κ]αλ[άμωι δι' οὗ ποτ'
13. ἔ]γραφε [ἄλλος
14. δ' ὁρῶν
16. τὴν γῆν
17. τύπτει
18. λέγων
19. τι[ς] καὶ
20. γίνεται 21. [οὕτως ἄλο-
22. γος ὥσ[τε
23. καὶ τολ[μᾶι καταβάλ-
24. λειν τὸ [ποτήριον? καὶ
25. ἀπ]αράττειν
26. τὰ]ς τρα[πέζας
27. οὐ] χαί[ροντος τὰ συμπτώ-
28. μ]ατα [παρέχων]

Wie in fr. D wird hier an den Begleiterscheinungen des Zorns geschildert, dass dieser ein Übel ist. Zu Z. 12 f. vgl. Galen π. ψυχῆς παθῶν c. 4 (S. 13, 12 ff. M.): εἶδον δέ τινα καὶ καλάμῳ, δι' οὗ γράφομεν ὑπ' ὀργῆς εἰς ὀφθαλμὸν πατάξαντα τὸν οἰκέτην, zu Z. 25 ebend. c. 5 (S. 17, 2) τὰ μὲν καταράττειν oder Plut. π. ἀοργ. c. 13 (461[d]) ἡ Ξανθίππη . . . . μετ' ὀργῆς . . . τέλος ἀνέτρεψε τὴν τράπεζαν und Sen. de ira I 19, 4 quid opus est mensam evertere? quid pocula adfligere? (zu Z. 24).

fr. 1. [ἔοικε κακοδαί-
1. μοσιν [τὸ] πᾶν· [καὶ γὰρ
μὴ ἔξω[θε]ν ὠ[ργισμένος

Inhalt: Der Zorn ähnelt der Wut. Ebenso beweist Cicero Tusc. IV 52, dass der Zorn ein Übel sei, durch seine Ähnlichkeit mit der Raserei: An est quicquam similius insaniae quam ira? Color, vox, oculi, spiritus, impotentia dictorum ac factorum. Vgl. auch Galen aaO. S. 23 ff.

fr. F 1. ἐπω[νομάσθαι τοι-
αῦ]τα κα[κὰ τό τε πάθος
τοῖ]ς μὴ [δ]ίκην ἐπιθεῖ-
σι]ν βαρύ, [ἀλλὰ μὴν καὶ
5 βα]ρὺ νομ[ίζεσθαι δεῖν

κατ]αξ[ι]ῶμ[εν], ἐὰν δίκη
δι]δῶται
13 ταῦτ]α τοῖς διο[ργιζο-
μένοις·] Νικασικ[ράτης
δὲ] αὐτῶι προστίθ[εται
τῆι [γνώμηι] ἐπιτα[ράτ-
των] πᾶ[σαν τιμωρίαν
[ἡδεῖαν εἶναι.

Inhalt: Der Zorn (τὸ πάθος) ist etwas Beschwerendes ohne Rache, aber auch mit ihr. Dem stimmt auch Nikasikrates bei (der, wie wir sehen werden, sogar den natürlichen Zorn bekämpft). — Zu βαρύ vgl. Aristoteles Nik. Eth. IV 11 (1126a 28): Die Zürnenden τούτου (die Rache) μὴ γινομένου τὸ βάρος ἔχουσιν.

fr. 2 [οὐ θαυμαστὸν δὲ τοῦτον] πα-
τρὶ καὶ μητ]ρὶ προσεπιπο-
λεμεῖν, εἰ καὶ τὴν κλεῖ[ν
δάκνει], ⟨εἴ⟩ τις θυμοῦτα[ι]
θύρας κεκλει]μένης, κἄ-
[κων τὴν ὀργὴ]ν μὴ προσ-
δη]λοῦν ἐθέλων δ]ηλοῖ
11 ἅμα
ἀρά[μενος], ὡς [[εσ]] αὐτὴν
ὄν[υξι δι]ατέμοι θύραν·
πῶς [οὐχὶ] δὲ καὶ τῶν π[ρο-
15 φ]ασι[ζομέ]νων καθεώρ[α]-
κ[ε]ν [ἡμῶν] ἕκαστος τὸ [ἀν-
δρῶι[ον, ὁσά]κις ἔριον βλα⟨κι⟩-
κῶς [ἢ το]ὺς ἐμ⟨β⟩ατὰς
20 ἀπέ[κρου]σαν·

Inhaltlich schliesst sich das Fragment an fr. 1 an. In Z. 11 würde genau den Resten entsprechen: ἀπό[ζει] τὴν ὀ[ρ]ύαν, wo dann ὀρύα (= χορδή 'Darm' bedeutete. Der ganze Ausdruck entspräche dem ἀπεματάϊσε bei Favorin (Stob. 115, 24 Gaisf.). Von Bion stammend, wäre er möglich. Z. 12/13 αὐτὴν — θύραν: der Artikel fehlt öfters bei Philodem nach αὐτόν. Z. 14/15 τῶν προφασιζομένων, nämlich τὸ ἀνδρῶιον. Z. 17/18 sehr zweifelhaft: ἀνδρῷον oder ἀνδρῶδες. Anstatt βλακικῶς (oder βλακῶς) würde am besten ἔβαλον passen, vielleicht βλακῶς ἔ⟨βαλον⟩.

fr. G 9 προιὸν σ[ημεῖον].

Z. 18 ff. οὐ τοῖς ὀθνείοις] | μόνον, ἀλλὰ [καὶ τοῖς προσ]|ήκουσιν· καὶ τ[οῦτ᾽ ἐ]κέ|κλητο αὖ ἀν[δρεία.

Auch dieses Fragment gehört in obigen Zusammenhang. Habe ich Z. 20 richtig ἀνδρεία ergänzt, so werden hier noch die Peripatetiker bekämpft. Zu προιὸν σημεῖον Z. 9 vgl. προηγούμενον σ. Philod. π. σημ. col. 31, 7; 36, 33 u. 36, 19, auch die principia proludentia adfectibus bei Sen. de ira II 2, 5.

fr. 3, 7 καὶ μὰ τὸν Δία τὸ τό-
τε μὲν οὐ| συ[χ]ν[όν, τό-
τε δ᾽ εὖ συν]άλ[λακτο]ν ἐ[π᾽
ἐνίων| παραλλὰ[ξ] γενό-
μενον], ὧν δι[ηρέθι]ζε, πά-
θος οὐ] νό[σος] εἶναι λέγ[ε-
ται, ὅπ]ερ εἰ ἦν ἀγανακτ[η-
τικόν]· ὅθ[ε]ν οὐχ ὑπὸ τῆς ἀ-
νάγκης πάσχει γ᾽, ὅ]ς ἄλλο-
τε μὴ θυμωθήσε]ται κἀ-
ρεθισθείς· οὐ γ]ὰρ ὑπὸ τῶν
φί]λων· ὃ καὶ [δ]ούλοις π[ο-
λε]μεῖν, οἷς ἐλευθέροις
γ᾽ ἐ]πιβατὸς εἶναι δο-
κεῖ]· ὃ δ᾽ ἐλευ[θ]έροις καὶ
κρείτ]τοσιν, οὐχ ὁμοίω[ς
ἐφ᾽ ἕ[τερον· εἰ τοίνυν
παρόν]των ἄλλων ἐχ[έ-
φρων] ἄλλον [ἰ]δὼν ὀργισ⟨θή⟩-
σε]ται, κα[τ᾽ ἀνάγκην τοῦτο οὐ πάσχει]

Ein neues Thema: Der Zorn tritt nicht zwangsmässig auf; denn derselbe zürnt in einem Falle, im anderen nicht. (Falsch Wilke S. XIV. Nicht Leute verschiedener Stellung werden verschieden gestimmt, sondern die Menschen werden von Leuten verschiedener Stellung verschieden gestimmt.) Auch Cicero Tusc. IV 79 widerlegt, dass der Zorn naturnotwendig sei mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der Anlage, die Versöhnlichkeit und Reue.

Zu ὀδύρονται δ᾽ Z. 5 könnte man im Vorhergehenden ein γελῶσι μὲν erwarten und gegenüber der Tragödie vorher die Komödie (Z. 2 Διο]νυσ[ίοις], Z. 3 ἐφεν[άκισε?]. Z. 11 ὧν (für οὓς) bezieht sich auf ἐνίων, Z. 13 ἀγανακτητικόν = stark erregbar, s. Passow-Crönert.

fr. H δι]|ατρα[πῆναι τῶι λόγωι
τὰ τῶ[ν τοιούτων πάθη
ἤδη [κατὰ τὴν ὁμοιό-
τητα [δηλόν ἐστιν· ὑπο-
λήψεσι |γὰρ ἔχονται οἱ
μάταιοι [διὰ τὸ μὴ τὸ
κ|ῦρος [αὐτῶν ἔχειν τὸν
λόγον, [ὃν αὖ πάλιν επαν-
ελό[μενοι φρονοῦσιν.

Der Zorn tritt nicht zwangsmässig auf, da man ihn durch die Vernunft vermeiden kann. Dies wird (echt zenonisch) durch einen Schluss nach Ähnlichkeit bewiesen: Auch die Verrückten (οἱ μάταιοι vgl. ὁ μάταιος γενόμενος κεραυνόπληκτος Kol. 47, 17 f.) werden durch Meinungen beherrscht, weil die Vernunft nicht in ihnen die Herrschaft hat: denken aber richtig, wenn sie diese wieder gewinnen.

Zu Z. 4 ὑπολήψεσι vgl. D. L. X 34 τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν.

fr. 4, 2 κα|ὶ τὸ] μὲν
ἐ]κλ]αθ|έσθαι τῆς ὀργῆς (oder αὐτῆς) ἀπο-
φαίνει
κ[αὶ ἄλ]λ[ος δὲ π|έν[ης
μὲν καὶ διακονούμενος
ὑφ᾽ ἑνὸς οἰκέτου
πλουτήσαντα δ᾽ ἐ-
πο|⟨μέ⟩νω|ς, ἂν μεταβάλλη⟨ι⟩
κα]ὶ ταῖς ἐν]δοταῖς καὶ
φρ]ον[ίμοις ὑπολήψ]ε[σι
[παραχωρῆι.

Das Thema von fr. H, auf das wohl τὸ λεγόμενον Z. 4 hinweist, wird fortgesetzt. An einem verlorenen Beispiele wird gezeigt, dass der Zornige seine Leidenschaft vergessen kann, diese also nicht zwangsmässig eintritt, sondern durch Meinungen veranlasst. An weiteren Beispielen wird dargetan, dass solchen Meinungen durch den Verstand (λογισμός Z. 14 f.) gesteuert werden kann. (Der Inhalt ist von W. S. XIV wie in fr. 3 nicht richtig bestimmt.)

Z. 10 scheint mir W.s Herstellung am Schlusse zu lang. Das λ von ἄλ]λ[ος in O Z. 11 ist διοργισμένος eine unmögliche Form und auch sein neuer Vorschlag BPhW. 1915 S. 732 δι᾽ ὀργῆς μόνον (selbst abgesehen von dem überflüssigen μόνον)

nicht sinngemäss. Vgl. P_2 S. 646. ἑνὸς (Z. 11) passt nicht zu 'erzürnt', wohl aber vorzüglich zu dem Armen, der nur von einem Sklaven bedient ist und trotzdem diesen einen in seinem Unverstand sich entfremdet. Zwischen δι und μενος fehlen nach W. in N 4, in O 6, in p 5 Buchstaben; man kann daher zweifeln, ob man διακονούμενος oder διακο⟨νο⟩ύμενος schreiben soll. Die διακονία wird auch Col. 28, 4 erwähnt. διακονούμενος ist übrigens schon von Bücheler vermutet. Z. 25 μεταβαλλη O.

fr. 5, 3
οὐδὲ
'χαῖρε' λ]έ̣γω ν̣ καρτερεῖν·
κἄν τιν' οἰκ]ίας ἐξέλη ι̣,
ὀξέως 'εἴ τ]ις ἔνδον ἐ-
στίν' πυθέ]σθαι καὶ δει-
πνήσαντος ἀκμὴν οἴ-
χεσθαι καὶ κ]ακὰ δ' ἔχειν.
κἂν ἡ̣ δ' εἰς θε[όφιλα θοι-
νήματα περιβε]βλημένος,
ἐντυχών τινι] γυμνῶ[ι
βοῆσ[αι 'σήμ[ερον οἴκ]αδε'
περι]μένων, ἡι ποθεῖται.
κἂν ἀπαντήσας τις εἴπηι
πρὸς] τοῦτον [δὴ], ἐν ὧι [(λα)]
λύζει], 'πτ[άρ',] εἰπεῖν 'χαῖ-
ρε'] καὶ πολλάκις δ' ἐνα-
ρ]άσσ[ει]ν· ἐὰν δέ τις ἡ̣ι̣.
τῶ[ν] τ[υχ]όντων ὁ εἰρηκὼς
'ἀλ]λὰ διά]χανε', πολλά-
κι[ς] 'οὐ [β]ούλομαι'· καί γ' ἐν-
π[οδίζο]ν, οὐδενὸς

λοῦ]τρα [με]στ[ὰ] ὁμολογῆι
βα]στά[ζ]ειν· ὁ [δὲ] νουθε-
τεῖν περὶ ἁπάντων ἤδη
δ[έον] ἀεὶ τὰ πολλά[κι]ς υ-[πάρχοντα

Dies Fragment gehört wie fr. 2 zum ψόγος des Zornes wie ihn nach Kol. 1 Bion und Chrysippos einseitig gaben. Nach Form und Inhalt passt es am besten zu des ersteren Art, und ihn trifft auch der aus den letzten Worten zu entnehmende Tadel, dass er, anstatt typische Fälle vorzubringen, sich auf ungewöhnliche Beispiele beruft.

Zu Z. 16 f. vgl. Eryximachos' Rat an Aristophanes in Platons Gastmahl 186d. Viele meiner Vorschläge sind hier naturgemäss sehr fraglich. Nur dass kleine Zwiegespräche nach peripatetischer oder Diatribenart vorliegen, ist klar.

fr. 6. [ἡ
1 δ[ὲ] ζ[έσις ἀναγκαστικὴ
τ[ο ῖς ὠ[ργισμένοις ἐ-
πὶ τῶ]ν [γε]νέσ[εων καὶ ἐ-
πὶ [τ]ῶ[ν ἀ]νέ[σεων οὐκ ἂν φαί-
5 νοι]το τῆς [ὀργῆς· οὐδ' ἐ-
πειδ[ὰν] ἔ[χωσί τινες
α[ὐ]τὴν, ἡ πάσης [ἡ κακί-
ονος ἅμ[α τῆι χαλεπω-
τάτηι [σ]χ[έσθαι φήσεις
10 ἀδύνατον· [κἂν δέ τις
παθεῖν δόξ[ηι, τό γε βε-
βιασμένον [οὐκ ἔστιν.

18 ἢ [ἀ]ναλόγω[ν λογισμῶν
19 ἐ]ντελούμενον. [ὅπως
22 γέ τ ις
23 βλά[βης ἐπ-
εν]οχλούσης ἀτ[ρεμί-
ζει συνημε ρούμενος λο-
[γισμῷ, οὐ κατ' ἀνάγκην τὸν ὀργιζόμενον τῆς τιμω-
ρίας εφίεσθαι φανερόν.]

Das Fragment hängt mit fr. 3 und 4 zusammen: Die Anlage zum Zorne ist nicht zwangsmässig, selbst Zornwütige können ihn bei Reizungen unterdrücken. Ebenso ist der Rachetrieb selbst bei vermeintlicher Schädigung nicht notwendig mit dem Zorne verbunden.

Die Herstellung des Anfangs kann nur die Richtung geben, ebenso der Schluss. Z. 5 αὐτὴν (nach N) = ζέσιν, πάσης = ὀργῆς. Z. 20 τίνωμεν scheint hier = τινώμεθα. Z. 9 σχέσθαι = sich frei halten von . . . Zu ἀτρεμίζει Z. 24 f. vgl. Posidonius bei Pohlenz N. Jahrb. Suppl. 24 S. 564; ἀτρεμεῖ Plut. p. 448a.

fr. J. [ὁρῶμεν δὲ μυ-
1 ρι άκις [αὐτοὺς ἡμερω-
τά[τους [κ]αὶ [πράους
οἱό[ν ποτε τοῖς πικρῶς

με]μψαμ[ένοις ἐκόντως ἐ-
πο]μ[ένους
κατ]ὰ τά]πιτα[ττόμενα
οργίλ]ος οὐκ ἔστ[ιν· γέ-
[ροντος δὲ τοῖς βασι-]
λε]ῦσι[ν τοῖς] τ᾽ ἄλ[λοις
εἰ]πόντ[ο]ς τὸ ὁμη[ρικόν
"Ατ]ρ[είδη, σὺ δὲ παῦε" ἄ-
νε]σις ἃ[ν ἐ]ν[ποιηθείη
τοῦ πάθου]ς

Auch dieses Fragment, dessen mangelhafte Überlieferung nur wenig Sicheres bietet (wie Z. 10/11), gehört in den Zusammenhang von fr. 6.

Zu Z. 1/2 vgl. Z. 16 des angeklebten Restes, zu Z. 12 Ilias A 182 und die Homerstelle fr. 8[b] 19.

fr. 7, 9 βλάβης] γὰρ δόξαις
ἀκολουθ]οῦσι μαν[ιο]υ[ρ-
γοῦντα ὁρμή[ματα τί]σε-
ως, ἀ]λλά τισιν οὐ γ[οῦ]ν,
ὅτι μ]ηδ᾽ ὀργα[ῖς]· νο[ήμ]α-
σι γὰρ] ἀκολουθοῦ[σι]ν
φυσικῶ]ς πάντως, [ἀ]λλ᾽ οὐ
κατ᾽ ἀνάγκ]ην ἀ[πτ]ομένοις
τῆς τίσεως· ἀλ]λ[ο]γενῆ
γάρ· ἠκ]ολούθ]ηκεν δὲ
ταῖς ὀργαῖς], ἢν συναφθῇ·
νομίζο]μεν δὴ τὰς τού-
του] ἐπιπλήξεις οὐ [τὰς
[αὐτὰς] εἶναι, ⟨αἳ⟩ τὴν ὀργὴν
ἔτε]κ[ον],
ἡ τοῦδέ τι-
ν]ός] ἐστιν φύσις καὶ οὐ-
χ ὁμοία] ἐστὶν ἡ σὺν τού-
τωι κα]θάπερ καὶ σὺν τῶι
αὐτόμα]τον μὲν ὁρμᾶν
εἰς τίσιν] ἀπὸ τοῦ ν[οή-
ματος βλάβης]

Zorn und Rachetrieb werden durch Vorstellungen der Schädigung verursacht, aber nicht notwendig durch dieselben (nicht einmal dem Zorne folgt der Rachetrieb notwendig). Sie können verbunden sein, brauchen es aber nicht. Es gibt in

gewisser Beziehung einen natürlichen Zorn. Aber seine Natur ist nicht dieselbe, wie die der Rache. — Das Fragment knüpft also einerseits an fr. 6 (Leugnung der ἀνάγκη), andrerseits an die fr. A—C (Zorn und Rache nicht notwendig verbunden). Bemerkenswert ist die psychologische Einsicht in die Gedankenverbindung (συναφθῇ Z. 19) und in die Verbindung von Vorstellungen und Gefühlen.

Zu μανιουργοῦντα Z. 10 f. vgl. μανιοποιοῦντας Kol. 34, 17. Über das Perfekt Z. 18 vgl. meinen Aufsatz über Philodem π. σημ. Rh. Mus. 64 (1908) S. 10. — In Z. 21 f. scheinen mir Versehen des Schreibers vorzuliegen; ich kann die Reste so wenig herstellen, wie meine Vorgänger und gebe nur den Sinn. — Z. 20 τούτου = τοῦ τιμωρεῖσθαι, ebenso Z. 24 f. τοιούτου und τοῦδέ τινος. — Z. 23 νοεῖται nämlich ἡ ὀργή. Zu dem Gegensatze (Z. 15 φυσικῶς und κατ' ἀνάγκην vgl. Aristoteles Rhet. I 10 1368 b 35): τῶν δ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν βίᾳ τὰ δὲ φύσει. Zu Z. 28 vgl. P²; die Gegenbemerkung W.'s BPhW. 1915 S. 733 überzeugt mich nicht.

fr. 8, 10 οἵας ἀ|πολυομένους
ἥμε[ρωτάτους ἂν εἰ-
δες· ε|κείνων (τῶν ὀργῶν) δὲ τὰς
μὲν ἀπ|ὸ τοῦ αυτομά-
του καὶ π|άσ[ας [κενὰς ὠνο-
15 μάσαμεν. [τ]ὰς δὲ κατη-
ναγκασμένα[ς, ἀλλὰ
φύσει τὰς [βραχείας
καὶ ἀν]ειμέν[ας προσει-
πόντες, ὅτ[ι γ' ἀνέκ-
20 φευκτον [τοῦτο·

Schon W. hat in der Anm. für κατηναγκασμένα (Z. 15 f.) auf fr. 4, 8 und 6, 14 verwiesen. Ich vermute, dass hier der Unterschied der κεναὶ und φυσικαὶ ὀργαί betont wird, deren ethische Wertung Kol. 37, 34 ff. geschieht. Wie hier durch den Aorist ὠνομάσαμεν, wird 36, 13 (ἡ φυσική, καθὰ προείπαμεν) auf eine frühere Darlegung des Unterschiedes verwiesen. Dass der natürliche Zorn unvermeidlich (ἀνέκφευκτον) ist, wird 40, 15 ff. (auch mit dem Hinweis ἐδείκνυμεν) gesagt, und die Begründung des φυσικόν durch das ἀνέκφευκτον finden wir 39, 24 f. Denn die Demetriosstelle bei Crönert, Kolotes und Menedemos S. 118, Anm. 519, auf die W. S XIV verweist, fasst das Verhältnis von φυσικως und κατηναγκασμένως anders.

als Philodem hier, indem sie beide Begriffe gleichsetzt. Die Elternliebe, heisst es da, ist nicht natürlich, weil nicht zwangsmässig. Die Begründung dieser Behauptung ist übrigens von Demetrios nicht, wie Crönert glaubt, auf das πολλάκις gegründet, sondern auf den Doppelsinn von ἀκούσιον (unfreiwillig und widerwillig). Das Zwangsmässige ist ἀκούσιον, die Elternliebe nicht, ein Sophismus, der es erklären würde, wenn Demetrios von den 'echten' Epikureern auch unter die Sophisten gerechnet wäre. — Dass zu meinen obigen Ergänzungen viele Fragezeichen zu setzen wären, ist selbstverständlich. Die φιλαυτία (Z. 3) als Ursache des Zornes behandelt Plutarch aaO. c. 13 (461[a]).

In diesen Zusammenhang passt auch das fr. 8[6], dessen Z. 16 ff. sich etwa so herstellen lassen:

εἰ δὲ ὀ|ργί-
ζεται βασι|λεὺς ὑ|βρισμέ-
νος, τοὺς λό·γο]υς ἐπιλέ·γω[ν
Ὀδυσσέως] ·τέτλαθι δή'
παραμυθο]ύμενος [οὐ
με·γάλως] ἐκθυμαν·εῖ.
Kol. 1, 1 οἱ ἀρ]·γοὶ
δοκοῦσι φιλ|ῆσαι τὴν
ταχεῖαν πρ[ά]υ·ν·σιν, ὧν
ἐστιν ἡ ἀσθέ|νεια κατά-
δηλος· οὐ]δ' [ἀνα·ίνομαι τοῦτο·

Im Anfang betont ein Gegner nach meiner Vermutung, dass die schnelle Versöhnlichkeit der Trägen ein Zeichen der Schwäche und dieses (τοῦτο = ἀσθένεια) wie jenes (ἐκεῖνο = ὀργή) ein Übel sei. Das räumt Philodem ein, und es stimmt auch zu dessen sonstiger Ansicht, vgl. Kol. 37, 20 ff. Dann folgt ein heftiger Angriff auf einen Gegner, der das Tadeln Zorniger für lächerlich und Geschwätz erklärt. Philodem meint dagegen, blosses Tadeln, wie es Bion in seiner Schrift über den Zorn und Chrysipp[1] in seinem Werke über die Heilung

[1] Es ist wohl doch Z. 16 ἢ βαιόν zu schreiben, da wir aus Cic. Tusc. IV sehen, dass Chrysipp neben seinem hauptsächlichen Heilverfahren der Prophylaxe durch den ψόγος auch andere empfohlen hat (s. § 59 f. und § 77 f., dazu Pohlenz, Hermes 41, S. 345): certa et propria sanatio, si doceas perturbationes per se esse vitiosas — (ψέγειν). Illa enim altera ratio — quae opinionem falsam tollit (bonum illud esse, quo afficiaris), est ea quidem utilior, sed raro proficit neque est ad volgus adhibenda (wahrscheinlich Standpunkt

der Leidenschaften (vgl. P_2 S. 649) geübt hätten, sei allerdings tadelnswert, nicht aber das Bestreben, dem Zornigen die bösen Folgen seiner Leidenschaft vor Augen zu stellen. Der Gegner hat nach Z. 8 διὰ τοιούτων die Lächerlichkeit des Tadelns zu beweisen gesucht. Der vorhergehende Abschnitt hat sich also mit seinen Gründen und deren Widerlegung beschäftigt. Es ist wahrscheinlich, dass die Fragmente 3 ff., die die Ansicht bekämpfen, Zorn und Rachlust seien Naturtriebe und daher zwangsmässig, sich auf diesen Gegner beziehen. Denn die beiden Behauptungen schliessen sich nicht aus. Der Betreffende mag behauptet haben, da der Zorn zwangsmässig auftritt und der Vernunft nicht zugänglich ist, so nützt gleichzeitiger Tadel nicht. Die ἕξις muss bekämpft werden. Also Prophylaxe, nicht Heilversuche.

Dieser Gegner ist wohl derselbe, der im folgenden widerlegt wird, und der sich, wahrscheinlich in der hier behandelten Schrift über den Zorn, gegen die Epikureer Basileides und Thespis gewandt hatte (vgl. Kol. 5, 21). Wir dürfen ihn somit in dem Kol. 7, 7 genannten Timasagoras finden, der von den Zornigen sagt, sie könnten ihre Leidenschaften nicht durch den Verstand beherrschen (ἀνεπιλογίστους γεγονέναι τῶν παθῶν). Denn dies ist der Fall, wenn der Zorn zwangsmässig auftritt. Auf demselben Standpunkte steht nun der dreimal in unserer Schrift erwähnte Nikasikrates, der Kol. 38, 28 ff. ebenfalls einen natürlichen Zorn anerkennt und von diesem behauptet, er verdunkle den Verstand. Wie dieser wird auch Timasagoras selbst den natürlichen Zorn für Unlust und somit sicher auch für ein Übel erklärt haben. Beide gehören eng zusammen, und man ist versucht das fr. F auf sie zu beziehen. Mit βαρὺ νομ[ίζεσθαι kann Timasagoras gemeint sein, und in den Worten: Νικασικ[ράτης δὲ αὐτῶι προστίθ[εται] weist das αὐτῷ vielleicht auf jenen zurück.

Ich habe schon an andrer Stelle (P_2 S. 647 f.) ausgesprochen, dass diese beiden nicht mit Wilke (S. XXI ff.) für Peripatetiker, sondern mit Ringeltaube (Quaestiones ad vet. philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes S. 41 ff.) für Epikureer zu halten sind. Die Gründe des letzteren brauche ich nicht zu wiederholen[1], ebenso wenig meine Widerlegung des

des populären θεραπευτικός; s. Pohlenz). — βαιός auch Kol. 48, 16 (Rhet. I 66, 36 οὐ βαιός).

[1] Nicht peripatetisch ist auch die Ansicht des Gegners (fr 6

ersteren Ich mache nur darauf aufmerksam, dass Timasagoras nach Kol. 5, 22 erklärt hat, er wolle sich in seiner Schärfe gegen die Epikureer Basileides und Thespis mässigen, doch wohl, weil er ihr Schulgenosse war. Aber wir dürfen noch weiter gehen. Aus Philodems Rhetorik wissen wir, dass die athenischen Epikureer (Zenon und seine Schüler) in heftigem Streite mit ungenannten Epikureern in Rhodos und Kos über den Kunstcharakter der sophistischen Rhetorik lagen. Nun wirkten Basileides und Thespis (jener als Schulvorstand) in Athen, die Namen Timasagoras und Nikasikrates weisen aber nach Crönert (Kolotes und Menedemos S. 91) nach Rhodos. Wenn das richtig ist, so scheint der Gegensatz zwischen den attischen und kleinasiatischen Epikureern schon mindestens in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückzureichen und sich nicht nur auf die Geltung der Rhetorik, sondern auch auf ethische Fragen bezogen zu haben. Ja auch andere Streitpunkte, zu denen vielleicht die Geltung der Mathematik gehört, können zwischen ihnen aufgetaucht sein. Bekanntlich erwähnt Diogenes Laertius X 25 angesehene (λόγιμοι) Männer, die die echten Epikureer Sophisten nennen. Der Relativsatz wird sich nicht nur auf das unmittelbar vorhergehende ἄλλοι beziehen, sondern bis auf Ἀπολλόδωρος zurückgehen; denn dessen Prädikat γέγονεν ἐλλόγιμος wirkt noch bis ἄλλοι. Zwischen beiden stehen Namen wie Zenon aus Sidon und Demetrios Lakon Alle diese wurden dann von ihren Gegnern Sophisten genannt. Der Spottname kann daher rühren, dass, wie wir aus Philodem wissen, wenigstens Zenon und dieser sein Schüler die Sophistik als Kunst gelten liessen; er mag sich aber auch darauf beziehen, dass sie in weiterem Umfange als Epikur das logische Beweisverfahren (den ἐπιλογισμός) für notwendig erklärten. Aus der Diogenesstelle scheint auch hervorzugehen, dass die konservative Richtung der Kleinasiaten über die attischen Fortschrittler in der epikureischen Schule den Sieg errang, genau wie die ältere Stoa in der Kaiserzeit die jüngere verdrängte.

Wenn wir nun die Ansicht des Gegners über die Therapie des Zornes richtig erschlossen haben, so wäre es möglich in Philodems mit Kol. 2 beginnenden Darlegung seiner

u. 7), dass der Zorn nicht nur natürlich, sondern auch zwangsmässig sei. Aristoteles wenigstens erklärt ihn für natürlich, aber für bewusst und freiwillig (Nik. Eth. III c. 2 und 3), wie Philodem.

entgegengesetzten Stellung das fr. d (W. S. 100) einzureihen. Dies ist nach W. S. XI der mittlere Teil einer Kolumne. Der verlorene Anfang mag also den Gedanken enthalten haben, dass die Therapie entgegen der Meinung des Gegners, der hierin mit den Stoikern übereingestimmt haben würde, in der Kindheit zu beginnen habe.

fr. d [βοηθεῖν δεῖ τῆς ὀργιλότη-
τος] μὴ σ[υνη]υξημένης,
ἀ]λλά γ' ἀρξαμ[έν]ης· [διὰ
γὰρ τῆς παρ' ἡμ[ῶν ὁδη-
γίας] παῖ[δ]ες, ὅτι κα-
κόν γέ] ἐστιν καὶ οὐ[κ ὠ-
φελεῖ τὸ πάθος] οὐδέν,
μαθήσονται].

Zur Erziehung vgl. Posidonius bei Pohlenz (aaO. S. 622 ff.). Zu Z. 1—3 vgl. Seneca de ira III 18, 2 facile est enim *teneros* adhuc animos componere, difficulter reciduntur vitia, quae nobiscum *crescerunt*. In der folgenden Lücke stand dann vielleicht, dass die Therapie auch bei den späteren Altersstufen nicht wirkungslos ist. Der Anfang des unteren Teiles mag dann ungefähr lauten:

Kol. 2 [ὁ δὲ διδάσκων, ὡς αἱ πλεῖσται τῶν ὀργῶν οὐ]
1 φυσικαί [εἰσιν οὐδὲ τὸ ἐν
πάθει γιν[όμενον ἀνά-
σχετο[ν, καταδηλοῖ πᾶ-
σιν, ὡς [βέλτιον λαμβα-
νόμεθα τό γε δυνατ]ὸν
τῶν λογισ[μῶν.
14 εἴ-
ρηκε· τό τε [τῆς δι]αθέ-
σεως,
17 δι' ἣν ἂν ἀριθμ]ήτοις
συνεχόμ[εθα] κακοῖς,
ἀναγεν[ε]α[λογεῖν ἐπι-
στάμεθα, κἂ[ν ἐ]πὶ πο-
λὺ φιλολογία[ς ἀτ]υχῶ-
μεν· ὅ 〈τε〉] τρο[πολόγος τέως
μὲν πραΰνει], τέ[ως δ' ἀπε-
ρύκει το]ῦ δια[πα]φλά- [ζειν

Über den Hiatus in W.'s Vorschlägen Z. 7 und 12 vgl. P_2 S. 646. Für παράγει (Z. 12) schlug ich dort vor παρῆχεν,

für καταστήσηι εἰς ὄψιν schreibe ich im Anschluss an p und ap καταστο[χάσηται. Zu Z. 5 vgl. K. 10, 27/28 τὸ δὲ δυνατόν. Z. 18 schreibt W. συνεχόμ[ενοι und Z. 19 ἀναγεννᾶν πάλιν, Z. 20 κακά: aber zu κακὰ ἀναγεννᾶν passt ἐπιστάμεθα nicht. Zu ἀναγενεαλογεῖν (= γενεαλογεῖν vgl. Kol. 2, 11 παθολογεῖν, 3, 9 ἀνεπιλογιστεῖν) vgl. 6, 16 τινὰ μὲν καὶ τῶ γένει, zu τροπολόγος 3, 21 καὶ τοὺς τρόπους — ὑπογράφουσιν. Nützliche τρόποι sind nach Plutarch aaO. c. 13 εὐκολία und ἀφέλεια, schädliche φιλαυτία, δυσκολία, τρυφή, μαλακία.

Es liesse sich hier das frg. b (S. 99) anschliessen:

διαπαφλά|ζειν ἐμπα]θῶς, ἂν τὰ ψυ[χικὰ
τήν τε διάνοι]αν τοῦδέ
τινος γνῶι καὶ τ]ὸ παθεῖν ἐγ-
γενέσθαι τῶι θ]αλπόμενόν
θ' αἷμα τήν τε] χολὴν θ[ερμὴν
ἔχοντι

Zu Z. 4 f. vgl. Aristoteles π. ψυχῆς I c. 1 (403 a 31 f.): ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. Ebenso Posidonius (Pohlenz aaO. S. 583) und Lucrez III 288 ff.

In den Kolumnen 2 und 3 schildert Ph. das therapeutische Verfahren, das hauptsächlich in der Belehrung über die Natur der Leidenschaft und ihre Folgen besteht.

3, 3 . . . . . ἐναπογράφειν ὥσπε]ρ ἤδη τ[έθηκα ἐν ἄ]λλωι.

Zur λήθη (Z. 8) vgl. Galen π. ψυχ. παθ. S. 19, 14 M.: ἐπιλανθανόμεθα γὰρ αὐτοῦ usw.

3, 25 heisst es nun: ὅθεν δὴ καὶ λέγων ὡς πᾶσιν φανερώτερον καθέστηκε; nach dem folgenden ist der Gedanke zu ergänzen: 'wie man das Leiden zu heilen vermag, wenn man an das Verfahren der Ärzte bei Krankheiten denkt'.

Kol. 4 [φαίνονται
1 δὲ] πα[ραπλήσιαί γ' αἱ ὀρ-
γαὶ τα[ῖς νόσοις· μὴ γὰρ
λ]έγεσθ[αι φάντων ἐρο-
μ]ένοις τῶν ἰατρῶν
Kol. 5, 3 προστ[άττουσί
τε κ[ἀπ]εστ[ράφθαι τὰ βλά-
ψ]οντ[α], ἃ λειπό[μενα
δοκεῖ ῥω]ννύν[αι τὰ
πάθη δειν]ῶς
27 ὑπάρχον τὰ
τοῖς λογίμοι[ς σοφ]οῖς νο-

μο⟨θετο⟩ύ[μενα ἐπιθεωρεῖν
ῥαι[θύμως καταγελᾶν.

Die Grösse und die Folgen der Krankheiten und Zornesausbrüche (τῶν μεγεθῶν κτλ. abhängig von παρολιγωρεῖν). Den Ärzten nützt es weniger darauf aufmerksam zu machen, weil die so erregte Angst leicht ungünstig wirkt (Z. 11—13). Unter den βλάψοντα, die die πάθη verstärken (Z. 4), sind vielleicht die Symptome (Schreien usw.) gemeint. Z. 14 εἰ δὲ μὴ sc. ἀγνοεῖται, ἐπ' ἴσον (sc. ψέγειν oder ἐνχρήιζει); Z. 18 αὐτῶι μ[ὲ]ν ⟨δὴ⟩ W., es genügt αὐτῶι μ[ὴ]ν. Z. 29 Ende könnte man ὡς κενὰ ergänzen.

Es ist eine feine Ironie Philodems (Z. 17 ff.), dass er dem Gegner, nach dessen Ansicht die Zornigen auf ihren Zustand nicht achteten, vorhält, er sei unvermerkt selbst gegen seine Gegner in Zorn geraten. Diese (Basileides und Thespis) sind wohl unter den namhaften Weisen (Z. 28) zu verstehen, deren förderliche Ratschläge für den Zornigen er verspotte.

Am Schlusse der Kol. wird der Gegner getadelt, weil er die förderlichen Mahnungen der Philosophen verspottet, nach meiner Annahme, weil er den Zorn für einen Zwangsaffekt hält, der keiner Mahnung zugänglich sei. Dem würde sich als Entgegnung gut anschliessen fr. c (S. 99).

οὔτε γὰρ[ἀναγκάζον ἡ-
μᾶς ἐστ[ι] τὸ πάθο[ς οὐτ' ἀ-
εὶ] ἔπεται, καθάπ[ερ καὶ ἡ-
μῖν οἱόν ἐστι, κἂ[ν ὦμεν ἀ-
τ]ενεῖς, [ἀσε]ίνως [ἔχειν].
Kol. 6, 8 [ἀδύνα-
το[ν γὰρ τὸ πάθος ἀπο-
φυγεῖν
18 τὸ] συν[έ]χο[ν ἔχ]ει τῆς
ἀπ[οθέ]σεως
22 ἀδια-
νο[ήτ]ου καθεστῶτος, ὅ-
τι ⟨τις⟩ ο[ὐκ], ἐπεὶ κακόν, καὶ
νοε]ῖ τοῦτο
31 ὥστε καὶ μέ-
[χρι τινὸς τὸ πάθος διορθοῦν].

Zu Z. 18 vgl. P_1 S. 393 (wo ἔχει aus Versehen fehlt) und meine Begründung P_2 S. 650, 2; τὸ συνέχον in der bekannten Bedeutung 'die Hauptsache'. Vgl. noch Philod. π.

παρρησ. fr. 45, 7 (Olivieri): καὶ τὸ συνέχον καὶ κυριώτατον. Zu Z. 22 ff. vgl. P_1 aaO., auf ἀδιανοήτου ὄντος muss ein Aussagesatz folgen. Das o von οὐκ scheint mir in O angedeutet. Zu κακόν ist ἐστι zu ergänzen. Vor οὕτως Z. 27 ist eine grössere Interpunktion zu setzen. Zum Anfange der Kolumne wurde dann nach W.'s richtiger Vermutung die Heilung der körperlichen, von Z. 12 die der seelischen Leiden, von Z. 27 die des Zornes besonders besprochen.

Anstatt der oben gegebenen Ergänzung des Schlusses liesse sich auch das von W. an den Anfang von Kol. 30 gesetzte Fragment in folgender Weise anfügen:

6, 31 ὥστε καὶ μέ-
χρι τινὸς πάνθ', ὅσα] ἐν τοῖς
περὶ τῆς θεραπεί]ας τε
καὶ φυλακῆς τοῖς] ἡμε-
τέροις γέγραπται], ἢ ψι-
[λῶς ἢ συντόμως προσθήσω].

Dann müsste nach W. S. IX auch das Fragment, das er an den Anfang von Kol. 31 setzt, vor Kol. 8 gestanden haben. Darüber weiter unten.

In der Lücke des Anfangs der Kol. 7 ist dann der Gedanke zu ergänzen:

Nicht für alle Zornigen ist dieselbe Behandlung angezeigt.

Z. 2 ὥστ' ἐπεὶ]
τῶν ἄλλων [ἡ διάθεσις
τὰς ἄλ[λα]ς ἔχει διαφορ[άς,
μὴ πρότερον αὐταῖς (sc. ταῖς θεραπείαις) ἢ
θυμωθῆναι χρῆσθαι.

24 κοι]νῆ⟨ι⟩ ἔστ[ι δ' ὅτε
κ]α[ὶ τὰ ἰδίαι] λυπή[σαν-
τα [κακά.

Zu κοινῇ und ἰδίᾳ vgl. Kol. 32, 22.

Mit Z. 21 ff. kündigt Ph. die folgende Darstellung (bis Kol. 29, 33) der unmittelbar und mittelbar mit dem Zorne verknüpften Übel an. Wie bemerkt, müsste das Fragment, das bei W. am Anfange von 31 steht und sich weder mit diesem noch mit dem Ende von 30 inhaltlich verknüpfen lässt (vgl. P_2 S. 647; für den an dieser Stelle gegebenen Auszug ist nicht κἂν, wie W. meint, sondern διότι kennzeichnend), hier angefügt werden, wenn ich über den Anfang der vorigen Kolumne

richtig geurteilt habe. Von dem Fragmente sind 15 Zeilen, aber nur die linke Seite mit etwa 8 Buchstaben erhalten. Im Anfang von Kol. 8 fehlen 12—13 Zeilen, die ersten 4 erhaltenen bewahren nur wenige Buchstaben der rechten Seite, so dass sich die letzten Zeilen des Fragmentes hier anpassen würden. Nehmen wir nun (nach meinem Ergänzungsversuche) an, dass die Kolumne 41 Zeilen hatte, so würde Z. 15 des Fragments mit Z. 2 der Kol. 8 zusammenfallen. Ich bemerke noch, dass nach W. am Schlusse von Kol. 7 eine Zeile fehlen kann; von ihrem unteren Rande ist nur ein leeres Fragment erhalten.

Die Kol. 7 kündigt von Z. 16 an, dass Ph. im folgenden eine deutliche Darlegung des Übels geben will, wie er das in bezug auf den Liebestrieb getan habe. Doch (τότε δὴ) habe er die gesamten Unlustgefühle der Liebenden und die allgemein damit verknüpften Unannehmlichkeiten, zuweilen auch die besonderen Leiden dargestellt. Er fährt nun fort:

Kol. 7, 26 ν]υνεὶ [δ' ἐροῦμεν
[τὰ τῆς ὀργῆς συμπτώ-]
Kol. 31, 1 μα[τ' ε]ἶνα[ί πως ὀ]μο[ιότατα,
κἂν περι[ττότερόν τινες
καταφρον[ούμενοί πως
ἐπὶ πᾶσιν [ὀργίζωνται,
5 καὶ τὰ συμ[πτώματα τοῦ πά-
θους] εἶναι [πᾶσι κοινὰ οὔ-
τε] νέοις οὔ[τε γέρουσιν
οὐσ]ῶν εὐ[λαβειῶν --
Kol. 8, 1 καὶ] πρ[ο-
τρ]έψ[ομεν ἐπὶ τόν, ὃς] πά-
θος ὅμοιον δηλ]οῖ τῶι θυ-
μωμένωι, ὥστε τ]ῶν ὀργ[ι-
5 ζομένων] ποτ' [ἐ]πάνω
θυμο]ῦ[σθ]α[ι δο]κεῖν, εἰ πά-
σχ]ο[ι γε ὁ]μοῦ [πα]λμὸν

Zu Kol. 31, 6 vgl. Kol. 23, 10 den Vorschlag von Gomperz: κοινὰς παισὶ γερόντων — δυσκολίας. Kol. 8, 1 schreibe ich προτρέψομεν ἐπὶ im Hinblick auf Z. 19 εἶτ' ἐπὶ. Der Singular τόν, ὃς ergibt sich aus Z. 13 δυνήσεται. Zu Kol. 8, 2 habe ich Kol. 31, 15 gezogen: . . ετ. Zu παλμόν vgl. Epikur, Symposion (Us. S. 117, 27). Dass die Ergänzungen im einzelnen sehr unsicher sind, ist selbstverständlich. Aber an die Be-

merkung über die Behandlung des Liebestriebes (τὰ παρακολουθοῦντα — κοινῇ) schliesst sich passend die Erklärung, dass Ph. beim Zorne sich auf die gemeinsamen Symptome beschränken und auf deren besondere Schilderung bei den verschiedenen Altersstufen (wie sie also von anderen gebracht wurden) verzichten will, da sie im wesentlichen gleich seien. Ähnliches scheint er aaO. (Kol. 13, 10) erklärt zu haben. Auch Aristoteles sagt Rhet. I c. 10 (1369 a 7 ff.): τὸ δὲ προσδιαιρεῖσθαι καθ' ἡλικίας — περίεργον usw.

Es folgt nun die angekündigte Schilderung der mit dem Zorne verbundenen Übel: Z. 19 ff. die körperlichen Begleiterscheinungen, Kol. 9 die daraus folgenden dauernden Schädigungen der Gesundheit.

Kol. 10, 3 [ἐ-
ροῦμε]ν ἐπὶ τὸ [πολὺ τὸ
χρόνι'] ἀκατάσ[τατ' εἶ-
ναι καὶ τοῖς μετρ[ίως
ταρ[ακτοῖς]· ἄρτι γὰρ ῥάι-
δ[ιον ἦν]· (nämlich die κατάστασις = πράϋνσις vgl. Arist. Rhet. II 3, 1380 a 8).

Zu ἀκατάστατα (Z. 5) vgl. δυσαποκατάστατον 30, 22.

Von Z. 8 werden die Schädigungen, die sich die Kranken durch den Zorn zuziehen, behandelt.

In Kol. 11, 1 ff. liegt wohl ein Versehen des Schreibers vor.

[φω ν]ὰ[ς οὐ μόνον ἐφαπτο-
μέν[ας π]αῤ[κάκου βία]ς
καὶ μιαρῶν ἀκοῶν ⟨ἢ⟩ ἀ-
νοικείοις καὶ [[προστ]]ἀθέ[[ι]]-
οις ⟨προση κ[όν]των προσώπων,
ἀλλὰ

Vielleicht war in der Vorlage, wie sich das in den Herculanensia öfters findet, προση zwischen den Zeilen oder am Rande nachgetragen und ist von dem Schreiber als προστ an falscher Stelle eingefügt. Vgl. P_1 S. 393 f. Zu φωνὰς (Z. 1) vgl. das Platonzitat (Z. 18 ff.) und φωνήν (Z. 23). Es wird also in dieser Kolumne von den Zornworten gehandelt, wie bei Plutarch c. 4 und 7. Vor φωνάς ist etwas Ähnliches zu ergänzen wie Kol. 12, 7 f. καταφερεῖς εἰς λίθων βολάς.

Damit beginnen (Kol. 12 u. 13) die tätlichen Ausschreitungen und ihre Folgen.

Kol. 13, 2 ἐλαττοῦνται] δὲ καὶ
ταῖς ψυχαῖς καὶ] τοῖς σώ-
μασι συνεχ]ῶς

Kol. 13, 27 ἔπονται muss für ἔπεται verschrieben sein (Subjekt τὸ περιπίπτειν).

Kol. 14 [ὑβρίζουσιν ὥσπερ ἐκ θεό-]
9 φιν' εἰς συν[γένειαν] ταῖς
ἀληθείας

Zu ἐκ θεόφιν vgl. Homer P 101 und Z. 41 f. θεῶν ὀργὰς μιμούμενοι. Zu ταῖς ἀληθείαις ('in Wahrheit') Kol. 22, 23. Inhalt von Kol. 14: Die Zornigen berufen sich auf den Zorn der Götter und Heroen (— Z. 22) und begehen Religionsfrevel.

Kol. 15, 7 ἐστιν ἀεὶ κ[ατάκλαυστον

Reue nach dem Zorne (— Z. 16); dieser ist stärker als andere Leidenschaften (φασί Z. 16 d. h. die Stoiker).

Kol. 16 [οὐ θαυμαστὸν δὲ τοῦτο, εἰ τούς τε ἄλλους θεοὺς
ὀργιζομένους πλάτ-]
1 τουσιν] καὶ τὸν ἡγού[με-
νον· ἀπαντ]ήσειν χ[αλε-
π⟨ήν⟩αντι [τῶι]δε ἐ[ξ]ώμ[οσ'
Ὕπνος
6 κἄπειτα πᾶσ[ι
διδ]όν[αι ἕ[τερον θαῦμα
ἰδέσθαι' το]ῖο[ν, οὐ]χ οὕτως
θεῶν ἔννοι]αν [δοὺς ὡ]ς [ἡ-
μεῖς·

Sie dichten den Göttern ähnliche Zorntaten an (— Z. 18) und glauben leicht Verleumdungen. Vergleich mit der μανία. Zum Anfang οὐ θαυμαστόν, εἰ vgl. Z. 18 οὐδ' εἰ, Z. 1 τὸν ἡγούμενον sc. Δία. Hinter ῥεῖψαι Z. 6 ist λέγεται zu ergänzen. Das ἕτερον θαῦμα τοῖον ist Homer Θ 10—27.

Kol. 17, 7 εἰ μ]ὴ ἄπαις
ἦ] γ' ἀγ[άμ]η⟨το⟩ς,
29 φιλοσο-
φία [δέ τ]ις ε[ἰκῆ] μὲν ἀ-
φελῶς δὲ βιάζ]ετ[αι τ[αῦτ'
ἐμποιεῖν αὐτοῖς μέρι[μ]]-
18 μναν ν]υκτερεύουσα[ν
καὶ μ]εταμέλειαν πα[γ-

κάκω]ν ὄντων ἁπάντων,
ἃ οἱ ὀργίλ]οι ἐποίουν·

Inhalt: Kol. 17 Lächerliche und kleinliche Handlungen der Zornigen (— Z. 23). Streit mit den besten Freunden und schmerzliche Reue (— 18, 3).

Es folgen Beispiele aus Tragödien. Vielleicht kann man Z. 11 ff. ergänzen:

[τοῦ τε σκωπτο-
μένου Δου[λορέστου πα-
ρὰ χαλκοῦν ἱε[ρὸν ὑ-
πέρβατος (sc. ὀργή), ἔπ[ειτ' ἂν τὰ
κάτω] ἄνω μιγνύωσι

Über den Doulorestes vgl. u. a. Preller, Gr. Mythol.[3] S. 455 Anm. 1 und über die gleichnamige Tragödie des Pacuvius, der wohl ein griechisches Original zugrunde lag, Ribbeck, Röm. Dichtung I 170 f. Cicero führt Tusc. IV 77 in ähnlichem Zusammenhange Verse aus der Iphigenia des Ennius und dem Atreus des Pacuvius an.

Von 18, 32 an wird kurz erwähnt, dass die Fürsten durch den Zorn auch an philosophischen Beschäftigungen behindert werden, und dann allgemein über diese Hemmungen durch den Zorn gesprochen.

Kol. 19, 4 περισπῶνται·
μ]εταμελείαις συνεχό-
⟨μενοι δ' οὐ φιλοσοφοῦσιν,⟩
ἀλλ]ὰ περὶ ταύτας γίνον-
ται καὶ ὑπὸ τῶ]ν ὑβρισμέ-
νων μετ' επιβου]λῆς καὶ
βί]ας εἴτ' [ἄλλω]ς γεγονότων
ἐχθρῶν
Kol. 20, 3 καὶ λοιδορεῖν [τὸν παρ-
εφιστάμενο]ν ὥσπερ νή-
φοντα καὶ λακ[τίζειν
εἰκῆ τ]οὺς ὀν[ειδίζον-
τας ἑαυτ]οῖς
[ἔστ' ἂν
γίγνωνται καὶ οἱ] πι[σ-
τότατοι τέλος ἄφ]ωνοι·
εὐλόγως δ' οὖν κ]αλοῦμεν
ἄφρονας ἀφυεῖς τ]ε καὶ πρὸς
φρόνησιν ἢ τὴν ἐ]ν σοφίαι

προκοπὴν παρά] τι· κἂν γὰρ
πάσης ἅπτοιτ' ἀδι]κίας,
ὁπόταν τὸ πάθος τὸν] ἐκ-
τικὸν ἢ τὰ τ[ῶν φιλτά-
των ἢ ἐπὶ μ[ικ]ροῖς [ἀναγ-
κάζῃ σκυθρωπάζειν.

Von 20, 27—23, 17: Der Zornige ist ungeeignet für Freundschaft und jeden geselligen Verkehr, daher einsam und unglücklich.

Kol. 21, 12 ἂν καὶ [παραιτῶνται πε-
ρικλεινία[ν καὶ ὁμι-
λίαν τὴν ἐλ[ευθέραν ἑσ-
τ[ία]μά τ' ἐς ζωὴν ἱ[κα-
νόν, τῶν οἰκείων ἐξ
ἑ]κάστου χρειῶν ἀτευκτοῦσ[ι.

Z. 13 περικλεινίαν für περικλινίαν = Teilnahme an Gastmählern.

Kol. 22 Anfang.

[κἂν δέ τις κελεύῃ τῶν χρημάτων φείδεσθαι, ‘οὐ
τοῖς κληρονόμοις ταμι-]
εύω' [πα]ρα[κρώζειν, οὐδὲ
νυν]ί τε καὶ πρό[τερον
τούτοις ἐπιτη[δείου] ⟨γ' ὄντος⟩
τ]οῦ διερεθίσα[ντος,
ἢ ‘ποιῆσαι προ[κρίνω
μηδ]ὲν' προσε[ιπόντα
‘πράτ]τειν παρ[ήγγει-
λας] ὡς ἄναξ'
κἄ]ν [δὲ
μ]ὴ θέ[λῃ τοῦτον] ἀδ[ικεῖν
εἰρηκὼ[ς αὐτῶι ‘οὑτωσὶ
ποίησο[ν', ‘οὐ ποήσω' κ]ραυ-
γ]άζειν [ὑπερμέτρ]ως
ἢ βριμ[ώ]μεν[ον ἀδο]κή-
τως.

Z. 1 ff. ‘obgleich der, welcher ihn gereizt hat, zu solchem Verdachte (nämlich der Erbschleicherei) keinen Anlass gibt'. Zu κληρονόμοις vgl. unten Z. 30.

Kol. 23, 5 περὶ δ[ὲ τῶν ἡλι-
κιῶν] ἡμεῖς [ἡγούμε-
θα ἄτο]πον [εἶναι τὰ καθ' ἕ-

[καστον τῶι πάθει συνημ-
[μένα καταδιώκειν, ἱκα-
νῶς ἔχον τὰς ἀδι]αφορή-
τους μόνον π]ρὸς ἅπαντας
καὶ κοινὰς παι]σὶ γερόντων
καταγράφ]ειν δυσκολί-
ας· ἀτυχής τ]οι [φαίνε]ται
πᾶς καὶ τοσούτου δ]εῖ
θε[ῶν βίον μιμεῖσθ' ὥστε
μηδ[ὲ τὴν ἐλαχίστην
μοῖρ[αν λαχεῖν εὐδαι-
μονίας· δ[ιέφθειραν δὲ

23, 17—24, 36: Sie fügen sich die grössten Verluste zu, fallen Verwandten und Freunden zur Last und reizen die Sklaven zu den schlimmsten Vergeltungen.

Kol. 24, 14 ἐξ ὧν [ἐστι] καὶ [τὸ ἐ-
πὶ τ[αῦτα πα]ρὸ μ[ὲν ἐ-
φοδεύε[ιν], παρὸ [δὲ
συνασπίζειν·

Gegenmassregeln der von den Zornigen Verfolgten.

40 [συνεχῶς σῴζειν
εἰρή]νην ἡνδήποτ' [οὐκ
[ἔχουσιν]

24, 36—25, 35 Sie sind ungeeignet für öffentliche Tätigkeit und zur Teilnahme an öffentlichen Vergnügungen.

26, 1—29, 34 Andere Charakterfehler, die mit der Zornmütigkeit verbunden sind und den Zornigen manchmal zum Selbstmord treiben.

Kol. 26, 7 τα]ῖς γὰρ ἐνίων ⟨ψυχαῖς⟩ οὐ
μόνον τὸ ὀργίλον πα]ρα-
μίσγεται, ἀλλὰ καί τι]σ[ί
γ'] ἔτ[ι] πικ[ρότερον] τῶν
ὀργίλων παθῶν

Kol. 27, 2 [ἐπάγονταί τ' ὑπο-
νο[ίας ὥστε . . .] με[τεγ-
γενέσθαι καὶ διαβολαῖς

Kol. 28, 8 [ἀ-
νάνδ[ροις

Vgl. Z. 13 καχομίλοις

Z. 41 νὴ τὸν Δία [ἀνάγ]ω[[ι]]γοι (vgl. P_1 S. 394) = unerzogen.

Kol. 29, 1 π]ῶς ἂν [ὁ ψόγος μάλιστ'
ἐξαγριοί[η πάλιν αὐτοὺς
καὶ πρὸς τ[οῦτο δεινῶς
ὀρθιάζε[ιν βιάζοιτο,
εἰ γένοιτο σω[τηρία διὰ
τῶν ἀναξα[ινόντων
φαρμάκων· [ἄ]ν δὲ καὶ
καλῶς ἀποκρύπτ[ηι
πάντα τὰ] γεγονότα, [αὐ-
τὸς τάχα δηλοῖ,] ἵν[α μὴ ἀ-
π[αθὴς εἶ]ναι δοκῆ[ι.

Z. 1—7 Unter den ἀναξαίνοντα φάρμακα verstehe ich etwa den Tadel, der, anstatt zu heilen, reizt. Gegen den blossen Tadel hat sich Ph. schon Kol. 1, 14 f. erklärt. — Z. 11 f. ist αἰσχ[ύ]νεται für αἰσχύνονται verschrieben; denn der Plural φιλοσοφίαι wird durch αὐτῶν (Z. 16) geschützt, vgl. 13, 27.

Die Z. 29—32 geben den Abschluss des mit 7, 7 beginnenden Hauptabschnittes, der die üblen Begleiterscheinungen des Zornes darstellt. Die Zeilen 33 ff. künden einen Zusatz an, der wahrscheinlich einer besonderen Schrift entnommen ist und bis 31, 31 reicht.

ἐπισημαινό-
μεθα δὲ νῦν, ἵνα μᾶλλον
φοβώμεθα δ[ιδαχθέντες πολλαχῶς, καὶ τὰ . . .

Kennzeichnend ist für den Abschnitt, dass die einzelnen Auszüge mit δίοτι eingeleitet werden (vgl. 30 Z. 8, 28, 35. 31 Z. 8 und 15). Er bietet in der Tat einiges Neue. Soweit sein Inhalt sich noch erkennen lässt, besagt er, dass der Zorn sich gegen alle, besonders gegen die Nächsten richtet, dass er alle Menschen, auch solche befällt, die nicht zu ihm neigen, besonders stark oft die Willensschwachen, dass es kein Heilmittel gegen ihn gibt, als die Kanonik Epikurs.

Kol. 30 φαίνονται γὰρ οἱ]
ὀργ]ισθ[έντες κατασκή-
πτε]ιν, ὡς εἶπε Λ . . . . . .
ἐπὶ] πάντας καὶ ἐπ]ὶ πάν-
των, καὶ διότι μάλιστ[α φέ-
ρον]ται
11 τὴν ὀλιγωρίαν
ἀφόρη]τον παρασκευά-

ζουσι[ν ἑαυτοῖς· ἂν] δ' ἐ-
νίοις μὴ παρεγγ]υῶμεν
ὡς ταχέως ἀπεσβη]κόσι
τὸ πάθος,

Z. 5 κατασκήπτειν: Das Zitat muss einen eigentümlichen Ausdruck für den Zornesausbruch enthalten haben. Z. 6: In die Lücke würde Λακύδης passen. Zu ἐπὶ πάντας καὶ ἐπὶ πάντων (Z. 7) vgl. Aristoteles Nikom. Ethik IV 5 1126a 18 f. πρὸς πᾶν ὀργίλοι καὶ ἐπὶ παντί.

Z. 36 σφό-
δρα ἄ]ν
Z. 38 [μὰ τὸν Δί]α

Dass das Fragment, das W. an den Anfang von Kol. 31 gesetzt hat, sich inhaltlich kaum an das Ende von Kol. 30 und schwer an die ersten Zeilen von 31 anschliessen lässt, habe ich gesagt und deshalb versucht es an den Anfang von Kol. 8 zu fügen.

Kol. 31, 8[b] καὶ διότι [τι-
θέασι ταῖς] ὀργαῖς μέτρον
ὡς ἀτοπώτ]ατα διὰ συν-
ηγορίας· ἀλλὰ] καὶ μέχρι
γοητείας ἔρχ]ονται [κα]ὶ
φέρουσι φαρμ]ακείας με-
γάλας, ὡς το]ῖς πτωμα-
τιζομένοις, ἀνοήτως], διό-
[τι φάρμακον οὐκ ἔστι]
πλὴν τοῦ κανονικοῦ
λόγου·

Wie Z. 17 die Kanonik, so wird von Plutarch aaO. 454[a] die Philosophie als Heilmittel hingestellt. Z. 18 ff.: Die verstärken das Übel, die den Zornigen in seiner Leidenschaft bestärken. Im Anschluss daran wird von Z. 31—Kol. 34, 7 die Verteidigung des Zorns durch die Peripatetiker bekämpft. Dass ebenso wie hier bei Plutarch π. ἀοργ. c. 8 mit der Therapie des Zornes die Bekämpfung der Peripatetiker verbunden wird, die diesen durch sein Lob verstärken, habe ich Deutsche Literaturz. 1915 S. 2532, 1 hervorgehoben. Z. 32 ὡς που καὶ πρότερον παρεμνήσθημεν. geht auf den Abschnitt, zu dem die Fragmente des Anfangs gehören, vgl. o. S. 427. διὰ προσώπων möchte ich lieber mit Crönert zum folgenden ἐκτέμνειν ziehen: Die Tadler des Zornes zerschneiden durch die ab-

schreckenden Masken, die sie schildern, die Sehnen der Seele. — Die Peripatetiker behaupten nun, dass es ohne Zorn keine Strafe und Abwehr gebe, dass der Zornlose zur Schmeichelei und Selbsterniedrigung neige, dass der Zorn Mut in Spiel und Kampf verleihe, dass er die Rache ermögliche, die sittlich, nützlich und süss sei.

Kol. 32, 6 οὐδὲ [κλη-
θέντας αἰσχρῶ]ς λοπ[αδάγ-χας αἰσχύνεσθαι

λοπαδάγχαι (oder ein ähnliches Schimpfwort) = Schmarotzer; es ist im vorigen von temperamentlosen Leuten die Rede, die freiwillig sich Beschimpfungen aussetzen.

7 [τοῖς τε
νέ[οις ἐν ἀγῶσιν καὶ
δρό[μοις ἢ στρατιώταις
ἅπ]ασιν ἐν μάχαις καὶ
πολέμοις

Nach Z. 17 ff. erklären die Peripatetiker die Rache an Feinden für sittlich, gerecht, nützlich und süss, διὸ τήν τε παράστασιν τὴν εὔλογόν τινων καὶ τὸν ἄλογον οἷον ἐνθουσιασμὸν οἴονται θυμὸν εἶναι. Eine merkwürdige Ähnlichkeit zeigt eine Stelle bei Polybios VIII c. 23. Antiochos berät dort mit seinen Freunden, welche Rachearten man am Achaios vollziehen wolle. Nachdem die grausamsten gewählt und vollzogen waren, τοιοῦτος ἐνθουσιασμὸς ἐγένετο καὶ παράστασις τοῦ στραταπέδου παντός. Danach scheint Polybios nicht nur die Ansicht der Peripatetiker über die ermutigende Wirkung des Rachetriebes geteilt, sondern auch peripatetische Schriften über den Zorn genau gekannt zu haben. Ob Polybios also doch den Peripatetikern näher stand, als Hirzel, Ciceros philos. Schr. II S. 841 ff. annimmt, will ich hier dahingestellt sein lassen. — Übrigens stellt Philodem ausdrücklich fest, dass diese 'auf Vernunft begründete Entschlossenheit und die nicht auf Vernunft begründete Begeisterung' nach Ansicht dieser Peripatetiker derselbe Zorn (θυμός) sei, über den er hier handle.

Kol. 32, 29—34, 15 enthält die Entgegnung: Zum Kampfe bedarf es des Zornes nicht; dieser entwaffnet eher.

Kol. 33, 7 καὶ κολά[σειν oder κολα[φιεῖν
καὶ δια]μηριεῖ[ν ἀπει-
λοῦντας] διὰ τὰς α[ὐτὰς
αἰτίας δυσχε]ιμ[άζεσ-

θαι ποιούσης]
Z. 11 Unmöglich ist μ[ετ' ὀργῆς
θυμοῦ τε οὐχ ο[ἷον τὸ τι-
μω[ρεῖσθ]αί τινα, ἀλλὰ κ[αὶ
τὸ κολάζειν

Der Zorn gehorcht nicht der Vernunft, und die Spannkraft, die er verleiht, erlischt schnell. Darum bedarf man nach Antipatros weder zur Abwehr wilder Tiere noch im Ringkampfe des Zornes, und Pferdezüchter, Lehrer und Meister müssen wohl strafen, aber ohne Zorn. Kol. 34, 9—15 schreibt W. nach einer Lücke: ἰστέον, ὅτι χωρὶς αὖ τοῦ πάθους καὶ τῆς διαθέσεως καὶ τῶν, ὅσα παρ' αὐτοὺς διὰ ταῦτα, γίνεται ⟨καὶ ταῦτα καὶ⟩ τἆλλα πάντα, ὅσων ἐποιησάμεθα τὴν ἔκθεσιν, und erklärt γίνεται ταῦτα sc. ὅσα παρ' αὐτοὺς διὰ ταῦτα und ἐποιησάμεθα τὴν ἔκθεσιν sc. VIII—XXX (= die schlimmen Begleit- und Folgeerscheinungen des Zornes). Wenn ich ihn recht verstehe, soll also παρ' αὐτοὺς = παρὰ τοὺς ὀργίλους sein. Der Sinn wäre dann: Auch ohne den Zorn und seine schlimmen Folgen treten seine schlimmen Folgen ein. Das ist unmöglich. Παρ' αὐτούς ist = παρὰ τοὺς Περιπατητικούς und ὅσα — διὰ ταῦτα umschreibt die Anspannung, den Rachetrieb, den Todesmut, die nach diesen der Zorn hervorruft; die Einfügung von καὶ ταῦτα καὶ ist unnötig, τἆλλα πάντα aber weist auf Leistungen hin, die in der Lücke zwischen 34, 6 und 8 erwähnt waren (ungefähr 9 Zeilen nach W.). Da nun im folgenden vom ἀόργητος die Rede ist, ergänzt W. gut die Worte vor ἰστέον ungefähr: [ἐὰν τοὺς ἀοργήτους ὁμοίους ὁρῶ]μεν ὀργίλοις, es müssen also Tätigkeiten erwähnt sein, bei denen die Ausübenden zornlos sind, aber zornig scheinen. Nun lesen wir bei Seneca de ira II c. 17 'Orator', inquit (nämlich der Peripatetiker), 'iratus aliquando melior est'. Immo entgegnet Seneca) imitatus iratum. Ebenso die Schauspieler 'non irati populum movent, sed iratum bene agentes'. In der Lücke hat daher ungefähr gestanden (Z. 6): [ὑπὸ δ'] ἑτέρων πολ[λῶν λέγεται], der Redner müsse zuweilen zürnen, um den Richter gegen den Gegner zu stimmen, und der Schauspieler, um die Zuschauer zu erschüttern. Philodem aber erwidert gleich Seneca, dazu bedürfe es nur des Scheines des Zornes. 'Denn wenn wir solche Zornlosen den Zornigen ähnlich sehen, so muss man wissen, dass auch ohne Zorn solche Wirkungen hervorgerufen werden, wie wir sie erwähnt haben',

nämlich Beeinflussung der Richter und Erschütterung des Zuschauers. Auch Cicero sagt de off. I 136 nach Panaetius, bisweilen müsse man beim Tadeln lauter und ernster sprechen, 'id agendum etiam, ut ea facere videamur irati . . . sed tamen ira procul absit, cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest'.

Im folgenden (bis 34, 29) wird noch von dem ἀόργητος gehandelt. Der scheinbare Zorn wandelt sich manchmal in wirklichen, überhaupt kann er nicht lange gewahrt werden.

Bis Kol. 39, 9 wird dann von der Veranlagung zum Zorn gesprochen. Diese ist sehr verschieden. Auch ein Weiser macht bisweilen den Eindruck des Zornigen, wie Epikur.

Das ἐπῆσαν (Kol. 35, 5) zeigt, dass auch im folgenden von diesem die Rede ist. Nach der Lücke (S. 10) scheint allerdings der Weise im allgemeinen gemeint zu sein, wie das Präsens 36, 3 andeutet.

36, 6 θυμοῦσθ᾽ ἀνα]γ-
κ]άζουσί [πως διακό]νοις.

Neben Epikur, auf den zB. ἀπόστασις ἐνίων φίλων (Timokrates) passt, hat sich hier vielleicht Zenon selbst abkonterfeit, der nach Cicero Tusc. III 38 und de nat. deor. I 93 zu den ὀργίλοι gehörte. Doch auch der sanfte Phaedrus stomachabatur (nach letzterer Stelle), wenn etwas Schärferes gegen seinen Meister gesagt wurde.

Z. 10 Einige Weise erscheinen zornmutig, weil sie den früher (vgl. fr. 8, 14 und oben S. 436) besprochenen natürlichen Zorn besitzen oder weil sie freimütig sind. Aber bei diesen treten nicht die üblen Folgen des Zornes ein.

Z. 24—Kol. 37, 9 Aus ähnlichen Gründen erscheinen oft Unweise zornesmutiger als sie sind und schädigen sich dadurch. καὶ παρ᾽ ἄλλας αἰτίας, ὧν φυλακὴν ὕστερον (Kol. 37, 27 ff. und 41, 35 ff.) παραινέσομεν.

Von 37, 9—38, 28 wird die Frage behandelt, ob der Zorn ein Gut oder Übel ist, und dahin entschieden, dass der Zorn als Unlustgefühl zwar immer ein Übel, der natürliche aber, wenn er einer vernünftigen Geistesverfassung entspringt, als Zeichen der Ehrenhaftigkeit als ein Gut, sein Fehlen als ein Mangel zu betrachten ist.

37, 34 ff. möchte ich entgegen W. so konstruieren: ὥστε, καθ᾽ ὃν τρόπον ἐλέγομεν τὴν κενὴν ὀργὴν κακόν, ... καὶ (Nachsatz) μυρία δυσχερῆ συνεπισπᾶται τῶι λέγεσθαι κακὸν τὴν

φυσικήν . . . ., καὶ καθ' ὃν τρόπον ἐπιφ[έρομεν τὴν παρρησίαν (oder Ähnliches), παρ' ὅσον μὲν ἂν ἀπὸ πονηρᾶς διαθέσεως ᾖι, ...] κ[ακὸν εἶναι, παρ' ὅσον δὲ [ἂν] ἀπὸ σπουδαίας, οὐ κακὸν ἀλλὰ καὶ ἀγαθόν, οὕτως κακὸν ἐροῦμεν τὸ μὴ τὴν φυσικὴν ὀργὴν ἀναδέχεσθαι . . . ἀγαθὸν δὲ τὸ ἀναδέχεσθαι. Vgl. Philodem π. παρρ. Kol. 1 ff.: Es ist möglich διαλαβεῖν τὸν ἀπὸ διαθέσεως ἀστείας παρρησιαζόμενον καὶ τὸν ἀπὸ φαύλης.

Von 38, 28 folgt die Ansicht des Nikasikrates, dass auch der natürliche Zorn ein Übel sei, und deren Widerlegung hauptsächlich durch den Beweis, dass auch der Weise dem natürlichen Zorn unterliegt.

Kol. 39, 7 μὴ συγ-
κρίνας δὲ τῆι κενῆι
καὶ φ[αύλη]ι [γ'] ἀγαθὰς [ἕ-
10 ξεις καὶ ε]ὐ[κ]τὴν [διά-
11 [θεσιν ἀθετεῖ πᾶσαν ὀρ-]
[γήν· τὴν δὲ φυσικὴν οὐκ]
[ὀρθῶς, οἶμαι· ἐκ γὰρ τοῦ]
[καὶ τὸν σοφὸν ὀργῆς ἐκ-]
[τικὸν εἶναι συμβαίνει]
[μὴ τῶι μὲν ἀπαθὲς εἶναι]
12 τὸ σοφὸν καλεῖσθαι, τῶι
δ' ἀερίων ἀπέχειν, μη-
δ' ἂν τεύξεσθαι

μηδὲ m. Inf. (Z. 13 f.) setzt ein Verbum mit μὴ und Infin. (συμβαίνει), τῶι δὲ (Z. 12) ein τῶι μὲν voraus. 39, 22 τηλικαῦτα ἐμποδίζον = ἐπισκοτεῖν τοῖς λογισμοῖς (38, 33) und τὴν μετὰ τῶν φίλον συμβίωσιν (39, 1) ἐμποδίζειν (39, 4).

Kol. 40, 10 , τῶι
ματαίωι κακό]ν, ἀλλ' [οὐ
[τῶι σοφῶι· ὅτι γὰρ τούτωι]
[τὰ τῶι πάθει παρακαλου-]
[θοῦντα κακὰ οὐχ ὡς ἀνέκ-]
φευκ[τα συνάψ]ομεν, [φα-
νερόν,

Von 40, 23—43, 40 wird auseinandergesetzt, dass und inwiefern der Weise des Zornes fähig ist.

Kol. 41, 3 nämlich ὁ βλάψας
9 ὁ δ' ἐν
10 ὀρ]γαῖ[ς ⟨π⟩ρ]ὸς τὰ μόνον βλ[ά-
π]τοντ[α, χ]ωρὶς δὲ πρὸ[ς

προσαλ]λοτρίωσιν [τρε-
[πόμενος ἀγαπᾶι κολά-]
[ζων τὸν ποιήσαντα, ὥστε]
[τῶν ἀκολουθούντων τῶι]
[πάθει κακῶν ἀπολελύσ-]
13 θαι.

Der Weise zürnt, aber er straft ohne Zorn (χωρὶς Z. 11). Z. 18 οὔτε διειλημμένως οὔτ' ἀδιαλήπτως = weder unterscheidbar noch ununterscheidbar, vgl. π. παρρ. I[a] 9 und Epikur (Usener) 13, 1, dazu Zeller IV[4] S. 438, 3.

Die Behauptung (41, 27 ff.): Wenn der Weise wegen absichtlicher Schädigungen zürnt, wird er wegen grosser sehr zürnen, findet sich auch bei Seneca de ira II 6, 3 f. Philodem antwortet darauf, dass es für den Weisen keine grossen äusseren Schädigungen gibt.

Kol. 42, 12 τὸ γὰ[ρ] δει-
νὰ [παθεῖν φ]ύεται[ι ἐξ ἀ-
[νοίας· εἰ δ' ὧι τοιαύτη]
ἐστι, [συναφθ]ἠν[αι] τοῦ-
το δύναται,

Z. 20 ff. Der Weise betrachtet das Strafen nicht als eine Lust. Z. 37 kann man zweifeln, ob ὁ τοιοῦτος der Beleidiger (so Ringeltaube aaO. S. 42) oder der Rächer sein soll.

Z. 38 schreibt W. διὸ καὶ βραχείαις ⟨καὶ⟩
ἐ[πι]τέμνειν [ἀ]τελέ[σιν
ὀ[ργαῖς

Er muss also καὶ einschieben und Z. 39 Ende gegen die Apographa (ως O, ω. N) σιν schreiben. Ich ziehe daher meinen P_1 S. 394 gemachten, etwas abgeänderten Vorschlag vor:

διὸ καὶ βραχείαις
ὥ[σ]τε [π]νεῖν [ἀ]τελέως
ὀ[ργαῖς (dieses nach W.)

Ebenso 43, 7 ff.

[καὶ χρ]ὴ τὴν
διαφορὰν,
11 μ]ηδ' ἂν
ὀργὴν] αὐτὸ προσ[αγο]ρεύ-
ωμεν, τ]ο[ῦ] ὀν[όματος ἕνε-
[κεν ἀγνοεῖν· τὸ δ' ἀσθενές]
14 τι [τὴν ὀργὴν ἡμῖν] γ[ί]ν[εσ-
θαι καὶ τῶι σοφῶι περιά-

πτειν, ὥστε καὶ τοῦτον
ἀσθενῆ ποιεῖν

Z. 9 γινόμενον περὶ τοὺς πολλοὺς sc. πάθος; hier wird also der Rachetrieb deutlich vom Zorn unterschieden. Zu ἀσθενές vgl. Kol. 1, 4 (oben S. 437) und Plutarch aaO. S. 457.

Von Kol. 43, 40 an bespricht Ph., inwieweit der Weise auch des θυμός fähig ist. Im Sinne des heftigen Zornes spricht er ihm diesen ab 44, 5 ff., nicht aber nach dem allgemeinsten Sprachgebrauch (τὸ κοινότατον 44, 3). Der θυμός kann sich also nicht durch Heftigkeit von der ὀργή unterscheiden, sondern, wie W. S. XXXVIII richtig annimmt, durch die Art seines Auftretens; er ist daher dem 'Aufbrausen' gleich zu setzen. So unterscheidet auch Galen π. ψ. παθ. I 29 (S. 22, 1 ff. M.) von dem θυμοῦσθαι παραχρῆμα das μηνιᾶν ἄρχι πλείονος als ein πλέον θυμοῦ πάθος und χρονιώτερον.

Kol. 44, 11 ἐπεὶ κ[αὶ] μυρίων
ἐστὶ κ]ακῶν [ἡ] παρ' αὐτο[ὺς
ἐπιθυμ]ία, [ἣν καὶ] φευξόμ[ε-
14 [θα πᾶσαν ὡς μέ]γιστον οὖ-]
[σαν κακὸν· οὔτε πρὸς κόλα-]
15 [σιν ὁ σοφὸς ὁρμᾶι ὡς πρὸς]
ἀ]πο[λαυσ]τόν

Zu παρ' αὐτοὺς freiwillig (Z. 12) vgl. Kol. 46, 10; ἡ ἐπιθυμία (Z. 13), nämlich τοῦ τιμωρεῖσθαι vgl. oben Z. 7 f. τὴν ὁρμήν.

Z. 20 Der Weise geht an das Strafen wie an das Trinken von Wermut und an eine Operation. Beide Bilder auch bei Philodem π. παρρ. II^{b} 7 und XVII^{a} 7. Das erstere bei Ariston (Chios) frg. 383 u. 384 Arnim.

Z. 36 εἰς τὴν παραμυθίαν; zum Troste dessen, dass auch der Weise zürnt. Sollte es nicht Z. 35 für προενεχθησομένων heissen müssen προενεχθέντων und für διαλλάξαντας Z. 39 διαλλάξασιν?

Kol. 45, 10 schlägt Crönert 'τ[ίς ὁ] σοφοῦ θυμός;' vor, aber nach W. fehlen in der Lücke 4 oder nach seiner Lesung unten 5 Buchstaben; danach ergänzte ich P$_1$ S. 393 'τιθὸς ὁ σοφοῦ θυμός,' was auch durch das folgende συνεμφαίνει τὸ λίαν βραχέως empfohlen wird. Von 44, 40—46, 46 beweist Ph., dass auch die Schulhäupter dem Weisen nur massvollen Zorn zugesprochen haben.

Z. 14 τ]ὴν
[σύντονον μόνον ὀργήν]

Z. 16 werden wohl mit βυβλιακοῖς ironisch Epikureer bezeichnet, die nicht auf Grund von Belegen, sondern auf dem Wege der Schlussfolgerung behaupten, die Schulhäupter hätten dem Weisen auch heftigen Zorn zugeschrieben. Z. 29 scheint κατηγορουμένως (= κοινῶς Z. 30, Gegensatz κατὰ πᾶσαν ἔννοιαν Z. 25) 'nach der gewöhnlichen Aussageweise' bedeuten.

Kol. 46, 6 ff. Konstruktion: λόγοις ταῦτα τὰ παρ' ἡμῶν ἢ καὶ τὰ περὶ ἡμῶν — κατασκευάζουσι ἀντείπομεν προθέντες τὸ τὸν σοφὸν ὀργισθήσεσθαι. Παρ' ἡμῶν 'von unsrer Seite', also von Epikureern (vgl. 45, 16 βυβλιακοῖς), die dem Weisen den Zorn κατὰ πᾶσαν ἔννοιαν zuschreiben.

Z. 13 τινὲς [δὲ καὶ] θυμω-
θή[σεσθαι τὸν σοφό]ν φα-
σιν [οὐχ ἧττον ἢ τὸ]ν κα[ὶ
τ]ὸν. ἐπὶ τοῦτ[ων δ' οὖν

Es folgen von 46, 16—48, 3 drei ἐπιλογισμοί (natürlich von Epikureern), die beweisen sollen, dass auch der Weise in gewissen Grenzen zürnt.

Z. 19 παρ' ἑαυτούς = ἑκουσίως (Z. 21).

Kol. 47, 1 f. προσενέγκωνται, μεθυσ-
κομέν|οις (nicht μεθυσκόμενοι nach W.) abhängig von πολλοῖς περιπεσόντες

Z 7 κἂν
οἱ σοφ]οὶ μεθύωσι, π]αρὰ [σοφί-
αν, οὕτως σαφ]ὲς οὐ μόνο[ν
10 τοὺς ματα[ίους, ὅταν ἑκο[υ-
σίως ὑπό τι]νος βλαβῶσ[ιν,
ἐπιδεκτικο]ὺς τῆς ὀργῆς εἶναι, ἀλλὰ καὶ τοὺς σο-
φούς. διὰ τοῦ]το μὲν οὖ[ν] ἐροῦ-
μεν, [ὥσπερ δύ]ναται ὁ [σοφὸς]
[μεθύσκεσθαι κατὰ φύσιν],
[οὕτως χρὴν διὰ τὴν αὐτὴν]
15 αἰτίαν ὀ[ργὴν αὐτῶι] προσ-
άπτεσθα[ι]

Z. 20 hat W. τὰς προηγουμένας falsch verstanden (S. XXI): es bedeutet nicht 'pristinas', sondern 'antecedentes' = bedingende; vgl. meine Dissertation S. 67 f.

Die Urheber dieser Beweise gehören wohl der Zenonpartei an, worauf die Verwendung der ἐπιλογισμοί deutet. Den ersten Schluss sucht nun 48, 3 ff. ein Gegner ad absurdum

zu führen. Die Antikritik Philodems, die in der Lücke nach Z. 13 beginnt, zeigt, dass dieser den ἐπιλογισμός billigt.

48, 12 ὡς [δὲ κ]αὶ σοφὸς
εὐχαριστεῖ [τοῖς διδασ-
[κάλοις μεγάλως, τοῖς ἡμε-]
[τέροις ὡμολόγηται· πρὸς]
[δὲ τοῦτ' ἐροῦμεν οὐ μεγά-]
[λως τὸν σοφὸν εὐχαριστή-]
[σειν], ἐπειδὴ καὶ τ[ὰς ὠφε-
λίας ἡγεῖται τὰς ἔξωθ[εν
βαιάς.

τοῖς ἡμετέροις: Vielleicht denken die hier angeführten Epikureer an des Meisters Schrift περὶ δώρων καὶ χάριτος, wo von den Lehrern nach frg. 22 (U.) die Rede war.

Die beiden letzten Beweise allerdings verwirft Philodem von 48, 29 bis Schluss wenigstens zum Teil. Das scheint dagegen zu sprechen, dass es seine Parteigenossen sind. Indes sieht es dem acriculus senex Zenon (dessen Vorträge doch Ph. wiedergibt) ähnlich, dass er auch die Seinen nicht schont, wie ja auch Philodem Rhet. II Kol. 34, 11 ff. den φίλτατον Βρόμιον aufs schärfste kritisiert.

Zu 48, 35 ff. Dass die Schulhäupter die Trunkenheit missbilligen, scheint aus der herkulanischen Schrift, die Koerte Metrodori fragm. S. 571 ff. dem Metrodor zuschreibt, hervorzugehen, wo es Kol. 18, 3 ff. heisst: πρόδηλον δ' ὡς καὶ ἔργων τινῶν ἀπέχεσθαι δεῖ τὸν μὴ μετεωρισθησόμενον, ὧν ἐστι καὶ μέθη. Übrigens schlossen die betreffenden Epikureer (46, 40—47, 16) aus der Trunkenheit vieler Philosophen nicht auf die Neigung zu heftigem Zorn, wie W. S. XXI meint, sondern nur auf Zornmütigkeit überhaupt.

Kol. 49, 10 εἴ[περ ἄλ-
λο[ι καὶ τῶ]ν [πά]νυ χα[ριέν-
τω[ν συ]νεχ[ῶς πό]νους ἔ[χου-
σιν· ἀλλὰ μὴν οὔτ]ε ὅλος ὁ [λό-
[γος διαπίπτει οὔτε ὅ-
[λος ἀληθεύει· εἰ γὰρ τὸν
[σοφὸν ὡς συμποτικὸν]
τοῖς φίλοις ὄντα πρὸς]
τὸ μεθύει[ν ῥᾴιον] κ[αθ]ί[στ]α[σ-
θαι πρόχειρό[ν ἐστ]ι, καὶ τὸν σο-
φὸν

Zu Z. 10 ff. vgl. P² S. 651 und die (nicht überzeugende) Gegenbemerkung W.'s B. Ph. W. S. 733.

Es muss ein Grund angegeben sein, warum der Weise eher Gelegenheit hat trunken zu werden als ein Unweiser. Die Frage, ob der Weise auch trunken werden könne, scheint Epikur nach fr. 63 (und der darauf beruhenden Philostelle S. 344 Us.) im Symposion behandelt und bejahend beantwortet zu haben. Auch fr. 63 heisst es: οὐδὲ μὴν τηρήσειν ἐν μέθῃ (τὸν σοφόν) ὁ Ἐπίκουρος ἐν τῷ Συμποσίῳ. Nach οὐδὲ (Z. 35) ist ἐποισθήσεται zu ergänzen.

Zu Z. 15—18 vgl. Diog. L. X 117 πάθεσι μᾶλλον συσχεθήσεσθαι, wo also Usener nicht μήν für μᾶλλον zu vermuten brauchte.

Zu 49, 29 ff. vgl. das oben angeführte Epikurfragment 22.

Zu 50, 6 δραστικὸν αἴτιον ὀργῆς vgl. δραστικὴν (ἐνέργειαν) δὲ ὀνομάζω τὴν ἐξ ἑαυτοῦ Posidonius bei Pohlenz, Fleckeisens Jahrb. Suppl. 24 S. 631.

Überhaupt stimmt hier Philodem ganz mit Posidonius überein. Wie jener sagt, dass der Zorn den Meinungen über Schädigung folgt (ἄλλως δ' ἀδυνατεῖν), aber die ὑπόληψις τῆς βλάβης nicht δραστικὸν αἴτιον ὀργῆς εἶναι (im Gegensatz zu 47, 16 ff. κατὰ τὰς ὑπολήψεις τὰς προηγουμένας und πάντως ὀργισθήσεται), erklärt dieser (aaO. S. 560 u. 565): προηγεῖσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας, aber nur ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ. Insofern ist die δόξα nicht das δραστικὸν αἴτιον des Zornes, da er durch die Meinung bedingt, aber nicht verursacht wird.

Die drei ἐπιλογισμοί am Schlusse der Schrift und der Einwand gegen den ersten (Kol. 48, 3 ff.) scheinen mir, wie gesagt, von Schülern Zenons zu stammen. Ich vermute, dass sie nach dem Vortrage des Lehrers vorgebracht und dann von diesem besprochen wurden. Philodems Schrift wäre der getreue Sitzungsbericht über eine Vorlesung Zenons und eine daran anschliessende Erörterung; sie böte damit einen fesselnden Einblick in den dem unsren nicht unähnlichen Universitätsbetrieb, ebenso wie περὶ παρρησίας uns lehrt, auf welche Weise die Sammlungen von Aporien aus Vorlesungen hervorgingen.

Näheres über den Aufbau des Buches, seinen Inhalt und dessen Quellen beabsichtige ich in grösserem Zusammenhange zu bringen.

Magdeburg. Robert Philippson.

DIE QUELLEN AMMIANS IN DER DARSTELLUNG VON JULIANS PERSERZUG

Seit Mendelssohn (Zosimus ed. Mendelssohn 1887 p. XXXIX sq. und p. 128) erkannt hat, dass bei Zosimus Julians Perserzug nach Magnus von Carrhae dargestellt ist, den auch Ammian für dieses Stück seiner Geschichte benutzt hat, ist für die Untersuchung der Quellen Ammians in dem bezeichneten Abschnitt ein fester Grund gelegt. Mendelssohn selbst hat sich allerdings auf Andeutungen beschränkt, die er in den kritischen Apparat seiner Zosimusausgabe verstreut hat, und so wertvoll und treffend sie fast durchweg sind, so ist doch damit die Untersuchung mehr angeregt als abgeschlossen. Aber er hat zuerst das bei Malalas erhaltene Exzerpt aus dem geschichtlichen Werke des Magnus in Beziehung gesetzt zu den Erzählungen des Zosimus und Ammian und hat auch für diesen die entscheidende Erkenntnis, dass bei Ammian eine zweite Quelle benutzt ist, gewonnen, ohne freilich, was ausserhalb des Rahmens seiner Aufgabe lag, für Ammian die Folgerungen aus dieser Erkenntnis zu ziehen.

Eine vorübergehende Anfechtung[1] des von Mendelssohn gewonnenen Ergebnisses bedarf keiner Widerlegung mehr: die Benutzung des Magnus darf als feststehend betrachtet werden (vgl. auch Seeck, Herm. XLI 1906 p. 531). Die Aufgabe blieb aber bestehen: es musste im einzelnen festgestellt wer-

[1] Durch Reinhardt, *Der Perserkrieg des Kaisers Julian.* Programm des Herzoglichen Friedrichs-Realgymnasiums in Dessau 1892. Reinhardt setzt an Stelle des Magnus als gemeinsame Quelle des Libanius, Ammian, Zosimus ein 'im kaiserlichen Hauptquartier auf Veranlassung und unter Mitwirkung des Kaisers von einem oder mehreren damit beauftragten Offizieren geführtes Feldzugsjournal' ein. Auch Magnus soll dies benutzt haben. Diese Annahme scheitert daran, dass die gemeinsame Quelle des Zosimus und Ammian die kriegerischen Vorgänge nicht vom Standpunkte des Hauptquartiers, sondern von der Front aus betrachtet.

den, was sachlich auf Magnus zurückzuführen ist. Sie ist ein gutes Stück jüngst gefördert worden von Walter Klein, der im zweiten Teil seiner *Ammianstudien* (Klio 13. Beiheft 1914 p. 58—134) gleich eine Fragmentsammlung des Magnus von Carrhae bietet. Damit wäre das Ziel der literarhistorischen Forschung auf diesem Gebiete erreicht, wenn die Sammlung in jeder Hinsicht vollkommen befriedigte. Aber Klein hat zwei Aufgaben vielfach mit einander vermengt, die nur nach einander zu lösen sind, wenn sie sich auch eng berühren. Er verquickt die Quellenfrage mit der Frage nach der geschichtlichen Wahrheit. Ausserdem hat er manches auf Magnus zurückgeführt, was ihm nicht zukommt, während auf der andern Seite nicht weniges fehlt, was aus ihm stammt, und nicht selten die Grenzen seines Eigentums wenig scharf umschrieben sind. Die Erkenntnis der Arbeitsweise Ammians scheint hier weitere Ergebnisse zu sichern. Dass Klein den Wortlaut des Magnus wiedergewinnen will, ist wohl eher als eine ungeschickte Ausdrucksweise, nicht als ein Fehler seiner Arbeitsweise zu betrachten. Das ist ja bei der Lage der Dinge nur in seltenen Fällen möglich und auch da höchstens für einzelne Ausdrücke und Wendungen.

Die Aufgabe ist klar vorgezeichnet. Bei Malalas p. 328, 20 Bonn. (FHG IV p. 4 sq.) ist Magnus ohne Zweifel zwar stark und ungleichmässig verkürzt, aber ohne Beimischung benutzt. Ebenso ist die Darstellung des Zosimus (III 12 sq.) einheitlich. Freilich ist Zosimus nicht ein einfacher Ausschreiber gewesen, sondern hat mancherlei weggelassen und umgeordnet, wobei es denn nicht immer ohne Missverständnisse abgegangen ist. Selbständige Erfindung von Tatsachen ihm zuzutrauen haben wir, so viel ich sehe, keine Veranlassung. Das ist auch für die Glaubwürdigkeit dessen, was Zosimus allein berichtet, von Bedeutung. Hingegen liegt es auf der Hand, dass Ammian eine andere Darstellung mit Magnus verbunden hat. Hier hat also die Untersuchung einzusetzen: es ist durch Vergleich mit Malalas und Zosimus zunächst festzustellen, wo Ammian auf Magnus beruht, und dann durch genaue Analyse der ammianischen Erzählung zu bestimmen, wieviel davon sachlich Eigentum des Magnus ist. Erst die Analyse Ammians kann uns wirklich erkennen lassen, was bei ihm auf Magnus zurückgeht, weil wir sonst überall da hilflos sind, wo Ammian nicht mit Malalas und Zosimus im Bestande der Überlieferung überein-

stimmt. Dann wird sich auch der Charakter der Stücke, in denen Ammian nicht mit Zosimus zusammen geht, die also nicht aus Magnus stammen, schärfer erkennen lassen. Bisher nimmt man ohne Beweis an, dass Ammian aus eigener Erinnerung hinzufügt, was er nicht aus Zosimus hat.

Libanius (orat. XVIII) berührt sich sachlich vielfach mit dem, was sich durch Übereinstimmung der übrigen Quellen als Eigentum des Magnus erweisen lässt, und darum hat bereits Mendelssohn (l. l. p. XLIV adn. 3) den Schluss gezogen, dass auch Libanius aus Magnus schöpfe. Allerdings schränkt er diese Behauptung wesentlich ein, indem er bemerkt, Libanius benutze Magnus sehr nachlässig und biete ihn nicht rein dar. Manches ist allerdings sehr ähnlich dargestellt, und so hat die Annahme, dass auch Libanius die gemeinsame Quelle des Zosimus und Ammian benutze, zunächst viel für sich. Die Frage ist aber, ob die Übereinstimmung zwischen ihnen sich nicht in vielen Fällen einfach daraus erklärt, dass sie von denselben Ereignissen handeln. Denn es finden sich auch bezeichnende Unterschiede in den tatsächlichen Angaben, bei denen eine absichtliche, zweckbewusste Änderung ebenso ausgeschlossen erscheint, wie eine fahrlässige Veränderung. Erschwert wird die Entscheidung dadurch, dass Libanius entsprechend den Vorschriften der epideiktischen Beredsamkeit die Tatsachen als bekannt voraussetzt und sie höchstens andeutend schildert, ohne in den sachlichen Angaben, wie Namen, Entfernungen u. ä. Genauigkeit auch nur zu erstreben. Libanius kann uns also bei der Feststellung von Magnus' Eigentum nur sehr wenig helfen. Liesse es sich erweisen, dass dieser bei Libanius benutzt wäre, so hätten wir für Magnus' Werk einen terminus ante quem gewonnen. Aber dieser Nachweis lässt sich nicht erbringen, ja eine Benutzung des Magnus ist für Libanius sehr unwahrscheinlich.

Wie Zosimus mit dem von Magnus übermittelten Stoffe geschaltet hat, lässt sich besonders deutlich an der Schilderung der Marschordnung des römischen Heeres beim Vormarsch von Cercusium erkennen. Hier gibt uns die sachliche Übereinstimmung unserer drei Quellen, bei denen der Bestand an Tatsachen nicht gleich ist, aber doch derart, dass sich alles ohne Widerspruch zusammenfügt, die volle Gewähr, dass bei allen drei Schriftstellern, bei Malalas, Zosimus und Ammian, Magnus zu Grunde liegt.

Den ausführlichsten Bericht gibt Ammian:

XXIV 1, 2 *utque ductor usu et docilitate firmatus, metuens ne per locorum insolentiam insidiis caperetur occultis, agminibus incedere quadratis exortus est.*

a) Vorhut: *excursatores quidem quingentos et mille sensim praeire disposuit, qui cautius gradientes ex utroque latere itidemque a fronte nequis repentinus inrueret prospectabant.*

b) Hauptmacht: *ipse vero medios pedites regens quod erat totius roboris firmamentum, dextra legiones aliquas cum Neritta supercilia fluminis praestringere iussit Eufratis. cornu vero laevum cum equitum copiis Arintheo tradidit et Ormizdae, ducendum confertius per plana camporum et mollia.*

c) Nachhut: *agmina vero postrema Dagalaïfus cogebat et Victor, ultimusque omnium Osdruenae dux Secundinus.*

3 Marschordnung: *deinde ut hostibus si erupissent usquam vel conspicantibus procul timorem multitudinis maioris incuteret, laxatis cuneis iumenta dilatarit et homines, ut decimo paene lapide postremi disparārentur a signiferis primis ...*[1]

4 Tross: *sarcinas vero et calones et apparationem inbellem impedimentorumque genus omne inter utrumque latus instituit procedentium ordinatim, nequa vi subita raperentur ut saepe contigit inprotecta.*

Flotte: *classis autem licet per flumen ferebatur adsiduis flexibus tortuosum, nec residere nec praecurrere sinebatur.*

Diese Angaben über die Marschordnung sind in sich abgeschlossen und einheitlich, sie sind durchaus sachgemäss und vollständig — höchstens der Führer der Vorhut hätte noch genannt werden können —, und ein General könnte heute die gewünschte Anordnung kaum anders im Befehl darstellen. Der sachliche Wert, der das Zeichen echter Überlieferung an sich trägt, wird weiter gesichert durch die zwar um ein grosses Stück verkürzte, aber im Erhaltenen mit Ammian übereinstimmende Angabe des Malalas:

a) καὶ προηγεῖσθαι αὐτῶν προσκουλτάτορας προσέταξεν ἄνδρας γενναίους ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λαγκιαρίων καὶ ματτιαρίων χιλίους πεντακοσίους κελεύσας βαστάζεσθαι καὶ τὰ σίγνα αὐτοῦ καὶ τὸν κόμητα Λουκιανόν, ἄνδρα πολεμικώτατον, εἶναι σὺν αὐτῷ (es folgt ein Stück über dessen spätere Taten).

[1] Hier fügt Ammian ein Beispiel ein, das als Lesefrucht aus Liv. XXXV 14, 8—9 stammt, wie Klein l. l. p. 81 richtig bemerkt.

c) Βίκτορα δὲ καὶ Δαγαλάϊφον κατέταξεν ὄπισθεν τῶν λοιπῶν πεζῶν[1] εἶναι καὶ φυλάττειν τὰ πλήθη.

Das sind nur Trümmer der ursprünglichen Darstellung, aber diese Trümmer genügen, um bei Ammian das Eigentum des Magnus erkennen zu lassen: er hat also die Anordnung ebenso klar und übersichtlich wie Ammian geboten. Bezeichnend ist, dass Malalas bei der Vorhut die Truppenteile genau angibt. Hier hat Ammian als darstellender Geschichtsschreiber mit Fug und Recht sich knapper gefasst; er hat aber das sachlich Wichtige hier ohne Verkürzung gegeben[2].

Die Wiedergabe der Truppeneinteilung bei Zosim. III 17, 1 (dazu 13, 3) ist bereits von Klein l. b. p. 80 richtig beurteilt: er vermischt Aufstellung und Marschordnung, nicht ohne dabei sachlich Wichtiges wegzulassen.

III 13, 3 τὴν ἐπὶ Πέρσας εἰσβολὴν ἐποιήσατο, τοῦ μὲν πεζοῦ Βίκτορα στρατηγὸν καταστησάμενος, Ὁρμίσδην δὲ τῆς ἵππου καὶ Ἀρινθαῖον σὺν τούτῳ . . . .

14, 1 εἰσβαλόντι τοίνυν εἰς τὰ Περσῶν ὅρια τῷ βασιλεῖ τὸ μὲν εὐώνυμον εἶχεν ἡ ἵππος, συμπαραθέουσα τῇ ἠόνι τοῦ ποταμοῦ, τῶν δὲ πεζῶν μοῖρα τὸ δεξιὸν ἠκολούθει, τὸ δὲ λοιπὸν ἡ στρατιὰ σταδίοις διεστῶσα ἑβδομήκοντα. τοῦτο δὲ τὸ μέσον εἶχε τά τε νωτοφόρα ζῷα, τὰ βαρέα τῶν ὅπλων καὶ τὴν ἄλλην παρασκευὴν φέροντα καὶ ὅσον ἦν ὑπηρετικόν, ὡς ἂν ἐπ' ἀσφαλοῦς εἶεν καὶ οὗτοι. τοῦ στρατοῦ πανταχόθεν αὐτοὺς περιέχοντος.

οὕτω διαθεὶς τὴν ἐπὶ τὸ πρόσω πορείαν χιλίους ἔγνω καὶ πεντακοσίους προπέμψαι, κατασκεψομένους εἴ τι πολέμιον ἢ προφανῶς ἢ δι' ἐνέδρας εἴποι, Λουκιλλιανὸν αὐτοῖς ἐπιστήσας (vgl. III 14, 3 τούτῳ Λουκιλλιανὸν ἐπιπέμψας ἅμα τοῖς ὑπ' αὐτὸν

[1] πεζῶν ist eine Verbesserung von Mendelssohn; überliefert ist πλοίων, was Klein p. 79 durch eine gewundene Erklärung verteidigen will. Fraglich wäre m. E. höchstens, ob Malalas selbst πλοίων geschrieben habe. Bei Magnus hat der Unsinn nicht gestanden, wie sich aus Ammian ergibt; vgl. auch Zosim. III 13, 3 τοῦ μὲν πεζοῦ Βίκτορα στρατηγὸν καταστησάμενος. Die Flotte wird überhaupt nicht eingeteilt, aus begreiflichen Gründen. Daher kann von λοιπὰ πλοῖα nicht die Rede sein.

[2] Die Stellung der Namen *Dagalaïfus cogebat et Victor* ist der Klausel zuliebe gewählt. Bei Magnus waren sie in umgekehrter Folge genannt, wie Malalas lehrt: Βίκτορα . . καὶ Δαγαλάϊφον. So erklärt es sich, dass Zosimus nur den ersten nennt. Ebenso hat Ammian auch in den Worten *Arintheo tradidit et Ormizdae* die Namen umgestellt, wie sich aus Zosim. III 13, 3 ergibt.

κατασκόποις χιλίοις; 1000 statt 1500 schreibt Zosimus hier wohl einfach aus Flüchtigkeit).

Die Stelle ist für die Arbeitsweise des Zosimus bezeichnend. Er gibt zunächst allgemein die Namen einiger Generäle. Wenn er dabei für das Fussvolk ausschliesslich Βίκτωρ nennt, so erklärt sich das wohl so, dass er von dem zuletzt gelesenen Abschnitt über die Nachhut den ersten Namen entnommen hat. Dann suchte er sich einen Reitergeneral heraus und kam so auf die Namen des Arinthaios und Hormizdas. 14, 1 sq. ist dann von der ursprünglichen Marschordnung einiges noch mitgeteilt, aber freilich nicht nur unvollständig in sinnloser Auswahl, sondern arg verwirrt, und es muss unentschieden bleiben, ob ein Teil dieser Verwirrung, wie Mendelssohn annimmt, auf Rechnung der handschriftlichen Überlieferung zu setzen ist. Jedenfalls zeigt uns diese Stelle deutlich, dass wir bei Zosimus nicht eine einfache Verkürzung der Erzählung des Magnus vor uns haben, sondern dass er auch schriftstellerische Selbständigkeit erstrebt hat, freilich sehr zum Schaden des Inhalts und der Übersichtlichkeit. Während Ammian den militärischen Bericht des Magnus mit liebevollem Verständnis in geschichtliche Darstellung umzusetzen bestrebt ist, ist Zosimus durch keine Sachkenntnis getrübt.

Wichtig ist noch, dass Magnus hier nach Stadien rechnet. Denn dass die στάδια . . ἑβδομήκοντα (III, 14, 1) von Ammian (*ut decimo paene lapide postremi disparārentur a signiferis primis* XXIV 1, 3) in römische Meilen umgesetzt sind, liegt auf der Hand. Dabei hat Ammian nach oben etwas abgerundet, was er durch den Zusatz *paene* wieder gut macht. Es ist daher wohl überflüssig, wie Mendelssohn empfahl, bei Zosimus ὀγδοήκοντα statt ἑβδομήκοντα zu schreiben. Für Magnus sind demnach 70 Stadien als Massangabe anzunehmen.

Dass auch Ammian von dem Rechte des Schriftstellers, sachlich Unwichtiges wegzulassen, Gebrauch macht, kann nicht Wunder nehmen. Aus dem Vergleiche mit Malalas ergab sich, dass er in der Wiedergabe der Marschordnung die genauere Bezeichnung der die Vorhut bildenden Truppenteile beseitigt hat. Als ein weiteres Beispiel diene

Amm. XXIV 2, 3	Zosim. III 15, 3
unde amne transito . . . Diacira invaditur civitas . . . qua	ἐπὶ δὲ τῆς ἄντικρυς ἠόνος[1], δι' ἧς ὁ στρατὸς ἐποιεῖτο τὴν

[1] D. h. auf dem Diacira gegenüber liegenden Ufer, auf dem

incensa caesisque mulieribus paucis quae repertae sunt, traiecto fonte scaturienti bitumine Ozogardana occupauimus oppidum, quod formidine adrenientis exercitus ibidem deseruere cultores. in quo principis Traiani tribunal ostendebatur.

πορείαν, πηγή τις ἣν ἄσφαλτον ἀνιεῖσα. μεθ' ἣν εἰς Σίθα, εἶτα εἰς Μηγίαν ἀφικόμενος μετ' ἐκείνην εἰς Ζαραγαρδίαν πόλιν ἦλθεν, ᾗ βῆμα ἦν ὑψηλὸν ἐκ λίθου πεποιημένον, ὃ Τραϊανοῦ καλεῖν εἰώθασιν οἱ ἐγχώριοι.

Ammian hat also die beiden Ortsnamen Σίθα und Μηγία weggelassen, ohne jede Schädigung der geschichtlichen Erzählung. Mit derartigen Kürzungen müssen wir also bei ihm rechnen, aber sein sachliches Verständnis erhebt ihn turmhoch über Zosimus. Für die verschiedenen Namensformen (*Ozogardana* Amm. Ζαραγαρδία Zosim.) werden wir bei engster sachlicher Berührung, die die Quellengemeinschaft verbürgt, zahlreiche Beispiele finden. Da für beide Schriftsteller die Überlieferung einheitlich ist, kann manches sich durch handschriftliche Verderbnis erklären.

Nachdem so vorläufig an etwaigen Beispielen gezeigt ist, welche Veränderungen die uns vorliegenden Quellen an dem von ihnen benutzten Berichte vorgenommen haben, was wir also in jedem einzelnen Falle als möglich erwägen müssen, auch wenn wir nicht jedes Mal eine sichere Entscheidung treffen können, wenden wir uns der Erzählung Ammians zu, die in ihre Bestandteile aufgelöst werden muss.

Ausgehend von der Kaisergeschichte behandelt Ammian Julians Perserzug vom Anfange des Buches XXIII ab. Der Kaiser befindet sich in Antiochia, wo er die nötigen Anordnungen für die Verwaltung des Reiches trifft (XXIII 1). Hier empfängt er auch Gesandte von Stämmen, die ihre Hilfe für den Feldzug anbieten. Julian lehnt diese dankend ab, nur von Arsaces von Armenien fordert er die Bereitstellung eines starken Hilfsheeres. Gegen das Ende des Winters werden die römischen Soldaten aus ihren Winterquartieren aufgeboten:

XXIII 2, 2 *proinde cum primum consultae rationes copiam praebuissent, rumore praecurso hostiles occupare properans terras, nondum adulto vere missa per militares ru-*

der Vormarsch erfolgte. Ammian berichtet, dass zur Besetzung von Diacira der Fluss überschritten werden musste. Also stimmen beide Berichte völlig überein. Irrig Klein l. l. p. 89.

mores expeditionali tessera cunctos transire iussit Euphraten. 3 quo comperto omnes evolant ex hibernis, transmissoque[1] *ut textus docebat scriptorum, dispersi per stationes varias adventum principis exspectabant.*

Die Soldaten gehen also über den Euphrat und erwarten marschbereit an verschiedenen Sammelpunkten die weiteren Befehle des Kaisers. Da im Verlaufe der Erzählung das Heer den Euphrat bei Batnae überschreiten muss, um aufs östliche Ufer des Flusses zu gelangen (XXIII 2, 7), so müssen wir schliessen, dass die Truppen ihre Winterquartiere auf dem östlichen Euphratufer gehabt und sich dann auf dem westlichen syrischen Ufer versammelt haben. Auffällig wäre die zweimalige Überschreitung des Flusses nur dann, wenn die Winterquartiere in Syrien gewesen sind. Dass die vereinzelten Truppenkörper sich erst in Hierapolis versammelten[2], ehe der Vormarsch angetreten wird, ist vom militärischen Standpunkte aus durchaus nicht auffällig. Mit Unrecht findet also Klein l. l. p. 60 hier einen Wiederspruch, den er durch Annahme von Quellenkontamination zu erklären sucht. In der Darstellung selbst findet sich an keiner Stelle hier eine Fuge. Es würde aber eine starke schriftstellerische Persönlichkeit dazu gehören, um zwei verschiedene Darstellungen so zu vereinigen, dass ein einheitliches Ganze entsteht. So hoch können wir Ammians Fähigkeiten nicht einschätzen.

Wenn ich also hier die Verteilung von zwei Quellen nicht anerkennen kann, so kann ich auch Kleins Schluss nicht gut heissen, dass bei Ammian nur Magnus benutzt sei. Das würde doch voraussetzen, dass der Bericht des Zosimus sich mit Ammian deckte. Zosimus sagt (III 12, 1):

λήγοντος δὲ ἤδη τοῦ χειμῶνος τὴν στρατιὰν συναγαγὼν καὶ κατὰ τάξιν ἐν κόσμῳ προπέμψας ἐξώρμησε τῆς Ἀντιοχείας, οὐδὲ τῶν ἐρείων αἰσίων αὐτῷ γενομένων. τὸ δὲ ὅπως εἰδὼς ὑπερβήσομαι. πέμπτῃ δὲ τὴν Ἱεράπολιν ἡμέρᾳ καταλαβών, ἔνθα ἔδει τὰ πλοῖα συνδραμεῖν στρατιωτικά τε καὶ φορτηγά, ἔκ τε Σαμοσάτων καὶ ἐξ ἄλλων τὸν Εὐφράτην καταπλέοντα τόπων, τούτοις ἐπιστήσας Ἱέρειον τῶν ἡγουμένων τινὰ στρατιωτικῶν ταγμάτων[3] προέπεμπεν.

[1] scil. *flumine Euphrate*. Gardthausens Konjektur *transmissique* scheint mir überflüssig.

[2] Das bezeugt eine Stelle in Julians Briefen: 27 p 519, 22 Hertl. τὸ στρατόπεδον εἰς ταὐτὸ (scil. nach Hierapolis) συναγαγών.

[3] Bei Magnus dürfte der Truppenteil genauer bestimmt gewesen sein.

Dieser Bericht weist weder im Bestande der Tatsachen noch in diesen selbst solche Berührung mit Ammian auf, dass man an eine Quellengemeinschaft denken durfte. Mag man auch Zosimus allerlei Entstellungen zutrauen — die schlimmste ist, dass er infolge irgend einer Verkürzung der Erzählung Hierapolis am Euphrat gelegen sein lässt[1]: — blosse Unterschiede können doch für unbefangene Betrachtung die Benutzung derselben Quelle nicht beweisen. Nehmen wir Zosimus beim Wort, so hat Julian das Heer in Antiochia versammelt und dann von dort geschlossen nach Hierapolis marschieren lassen. Das widerspricht der genaueren Darstellung bei Ammian. Aber mag hier Zosimus selbst willkürlich geändert haben, so ist von entscheidender Wichtigkeit, dass er die ungünstigen Opfer Julians beim Aufbruch erwähnt. Ammians Bericht gibt gerade hier viele Vorzeichen, gedenkt aber dabei dieser Opfer nicht. Also liegt bei Ammian Magnus hier nicht vor, und wir brauchen zur Bekräftigung dieser Behauptung nicht erst darauf hinzuweisen, dass Magnus nach Tagen zählt, während bei Ammian der Monatstag nach dem alten römischen Kalender bezeichnet ist: *tertium nonas Martias* (XXIII 2, 6).

Dass aber Zosimus aus Magnus schöpft, bestätigt die Übereinstimmung mit Malalas (p. 328 Bonn.):

καὶ κατιὼν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουλιανὸς κατὰ Σαββουραρσάκου βασιλέως Περσῶν κατέφθασεν ἐν Ἱεραπόλει[2] καὶ πέμψας κατεσκεύασε πλοῖα ἐν Σαμοσάτοις πόλει τῆς Εὐφρατησίας, τὰ μὲν διὰ ξύλων, τὰ δὲ διὰ βυρσῶν, ὡς ὁ σοφώτατος Μάγνος ὁ χρονογράφος ὁ Καρρηνός, ὁ συνὼν αὐτῷ Ἰουλιανῷ βασιλεῖ, συνεγράψατο.

Aus den Worten des Malalas darf man schliessen, dass Magnus zur Beglaubigung seiner Erzählung hier zuerst sich auf seine Anwesenheit in der Nähe des Kaisers berufen hatte. Wenn er in Hierapolis, dem Sammelpunkte des Heeres, dorthin gelangt war, so begreifen wir, dass seine Darstellung gerade da einsetzt, dass er von dem, was der Kaiser von An-

[1] Das hat schon Mendelssohn ad h. l. richtig angemerkt. Übrigens dass der Kaiser dort, am Sammelplatze des Heeres, Verfügungen über die Flotte trifft, ist nur natürlich. Diesen Gedanken wird Magnus geboten haben.

[2] *venit Hierapolin* übersetzt richtig Dindorf. Klein l. l. p. 62 will hinter Ἱεραπόλει Ἱέρειον ergänzen, wobei er sich fälschlich zur Erklärung des Ausfalls des Namens nach Ἱεραπόλει auf den gleichen Anfang beruft.

tiochia aus angeordnet hatte, nichts weiss. Auf welche Beziehungen die Worte ὁ συνὼν αὐτῷ Ἰουλιανῷ βασιλεῖ hindeuten, lässt sich noch nicht ausmachen. Jedenfalls nötigen sie uns nicht, uns den Schriftsteller in der allernächsten Umgebung des Kaisers zu denken. Da er sich selbst als Tribunen bezeichnet (Amm. XXIV 4, 23 ∼ Zosim. III 22, 9), werden wir uns ihn in der Stellung eines Frontoffiziers zu denken haben. Dazu passt wenigstens am besten die Episode, bei der sein Name genannt wird. Bestätigt wird diese Vermutung durch den Charakter der auf Magnus zurückzuführenden Stellen.

In der Darstellung Ammians XXIII 2 beruht also nichts auf Magnus, wie Klein für nicht näher bezeichnete Teile angenommen hatte. Und das ist um so wichtiger, weil dieses Kapitel mit der annalistischen Erzählung XXIII 1, 1 sq. aufs engste zusammenhängt, deren Charakter von der Darstellung bei Magnus grundverschieden ist[1].

In unmittelbarem Zusammenhange fährt Ammian XXIII 3, 1 fort:

maestus exinde digressus venit cursu propero Carras anticum oppidum, Crassorum et Romani exercitus aerumnis insigne. unde duae ducentes Persidem viae regiae distinguntur, laeva per Adiabenam et Tigridem, dextra per Assyrios et Eufraten.

2 ibi moratus aliquot dies, dum necessaria parat et Lunae, quae religiose per eos colitur tractus, ritu locorum fert sacra, dicitur ante aras nullo arbitrorum admisso, occulte paludamentum purpureum propinquo suo tradidisse Procopio mandasseque arripere fidentius principatum, si se interisse didicerit apud Parthos.

Hier finden sich ganz augenscheinliche Berührungen mit Malalas und Zosimus, und darum schreibt Klein den ganzen Abschnitt bei Ammian dem Magnus zu.

Malalas	Zosim. III 12, 2
ἀπὸ δὲ Ἱεραπόλεως ἐξελθὼν ἦλθεν ἐν Κάρραις τῇ πόλει. κἀκεῖθεν εὗρε δύο ὁδοὺς, μίαν ἀπάγουσαν εἰς τὴν Νίσιβιν πόλιν οὖσάν	ἐπὶ Κάρραν ἐβάδιζε. δυοῖν τοίνυν ἐντεῦθεν ὁδοῖν προκειμέναιν, τῆς μὲν διὰ τοῦ ποταμοῦ Τίγρητος καὶ πόλεως Νισίβεως ταῖς Ἀδιαβηνῆς σατραπείαις ἐμβαλλούσης, τῆς δὲ

[1] Auch sei darauf hingewiesen, dass Ammian XXIII 2, 7 die gothischen Hilfstruppen Skythen nennt, bei Zosim. III 25, 6 werden sie als Γότθοι bezeichnet (Reinhardt l. l. p. 20 adn. 10).

ποτε Ῥωμαίων, καὶ ἄλλην ἐπὶ τὸ Ῥωμαϊκὸν κάστρον τὸ λεγόμενον Κιρκήσιον κείμενον εἰς τὸ μέσον τῶν δύο ποταμῶν τοῦ Εὐφράτου καὶ τοῦ Ἀβορρᾶ ὅπερ ἔκτισε Διοκλητιανὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων.

διὰ τοῦ Εὐφράτου καὶ τοῦ Κιρκησίου — φρούριον δὲ τοῦτο κυκλούμενον ὑπό τε τοῦ Ἀβώρα ποταμοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ Εὐφράτου, τοῖς δὲ Ἀσσυρίων ὁρίοις συναπτόμενον — σκεπτομένου δὲ τοῦ βασιλέως ποτέρᾳ τούτων χρήσασθαι δέοι πρὸς τὴν διάβασιν, ἔφοδος ἀπηγγέλθη Περσῶν ὡς καταδραμόντων τόπους Ῥωμαίοις ὑποχειρίους.

Hier liegt die Berührung Ammians mit Magnus in der Angabe über die beiden Wege auf der Hand; ja ich möchte glauben, dass Ammian einen ähnlichen Wortlaut, wie wir ihn bei Zosimus lesen, vorgefunden hat, weil so die merkwürdige Ausdrucksweise *per . . . Tigridem, per . . . Euphraten* sich am leichtesten erklärt[1]. Hier liegt also tatsächlich ein Stück Magnus vor. Die Frage ist nur: wie weit erstreckt sich sein Eigentum?

Von der Übergabe des Purpurmantels an Procopius berichtet auch Zosimus, aber erst als diese Tatsache geschichtlich bedeutsam wird und so die allgemeine Teilnahme erweckt: IV 4, 2 τούτῳ γὰρ (sc. Procopio) Ἰουλιανὸς ὡς γένει συναπτομένῳ μέρος τι τῆς δυνάμεως ἐμπιστεύσας ἐκέλευσεν ἅμα Σεβαστιανῷ διὰ τῆς Ἀδιαβηνῆς χωροῦντι ἀπαντῆσαί οἱ δι' ἑτέρας ὁδοῦ κατὰ τῶν πολεμίων ἰόντι, δοὺς αὐτῷ καὶ βασιλικὴν στολὴν ἔχειν δι' αἰτίαν πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἠγνοουμένην; dieses Purpurkleid übergibt nun Procopius dem Jovianus.

Ob diese Stelle aus Magnus entlehnt ist, bleibt doch mindestens fraglich. Jedenfalls stammt Ammians Bericht auf keinen Fall aus derselben Quelle. Die Ähnlichkeiten sind durch die Sache selbst bedingt, der Unterschied liegt hauptsächlich in der Stellung des Berichterstatters. Bei Ammian wird betont, dass die Übergabe stattfindet *nullo arbitrorum admisso*. Das setzt einen dem Kaiser ziemlich nahe stehenden Gewährsmann voraus. Er ist auch im Stande, die Übergabe zu begründen: Procopius sei zur Übernahme der Herrschaft für den Fall von Julians Tod aufgefordert worden. Diese Nachricht kann der Gewährsmann nur von Procopius selbst erhalten haben. Dem gegenüber ist Zosimus' Quelle hier in völliger Unkenntnis.

[1] Die Nachstellung der Flussnamen ist bei Ammian der Klausel zuliebe erfolgt.

Wenn das Magnus ist, so würde das zu seiner Stellung in der Front passen. Mit Unrecht führt aber Klein l. l. p. 67 den ammianischen Bericht auf Magnus zurück.

So bleibt also für diesen nur die Angabe über die beiden Wege, die durch die angeführten Namen klar und ausgezeichnet gekennzeichnet sind. Aber das Stück steht nicht im rechten Zusammenhange. Wäre die Darstellung einheitlich, so würden wir es dort erwarten, wo es sachlich wichtig ist, d. h. XXIII 3, 5, wo die Absendung der Abteilung unter Procopius und Sebastianus tatsächlich berichtet wird. Dort wird der diesen vorgeschriebene Weg noch genauer bestimmt: da haben wir also eine handgreifliche Doppelung. Daraus folgt aber, dass bei Ammian ausser den Worten *unde duae . . . et Euphraten* hier nichts aus Magnus stammt.

Und dazu stimmt vortrefflich, dass Amm. XXIII 3, 5 sich in keiner Weise mit Magnus vereinigen lässt: *cuius atrocitate mali* (sc. des Einfalls der Perser) *perculsus, ilico ut ante cogitaverat*[1], *triginta milia lectorum militum eidem commisit Procopio* eqs. Diesem Berichte stehen gegenüber:

Malalas	Zosim. III 12, 5
καὶ μερίσας τὸν στρατὸν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς πέμπει ἐπὶ τὴν Νίσιβιν ὁπλίτας ἄνδρας μυρίους ἑξακισχιλίους μετὰ δύο ἐξάρχων Σεβαστιανοῦ καὶ Προκοπίου.	ἔδοξεν οὖν ὀκτακισχιλίους καὶ μυρίους ὁπλίτας αὐτόθι καταλειφθῆναι[2], στρατηγεῖν δὲ τούτων Σεβαστιανὸν καὶ Προκόπιον.

Der Unterschied springt in die Augen: Ammians Ziffer ist durch keine Kunst mit der anderen Überlieferung in Einklang zu bringen[3]. Selbst wenn die Zahlen sich gleichmachen liessen, so würde der Unterschied des Standpunktes beider

[1] Auch das weist auf enge Beziehung des Gewährsmannes zur Person des Kaisers.

[2] Das ist wohl ein Missverständnis des Zosimus.

[3] Gar nichts wird gewonnen, wenn man mit Seeck, *Untergang der antiken Welt* IV p. 508 zu p. 344 adn. 20 bei Ammian *viginti milia* statt *triginta milia* schreibt, weil Libanius von μυριάδες ὁπλιτῶν δύο spricht 18, 214). Ob übrigens Malalas mit seinen 16000 oder Zosimus mit den 18000 das Echte bewahrt hat, ist kaum zu entscheiden. Sicher ist aber wohl, dass wir es mit einem handschriftlichen Fehler zu tun haben: ε und η konnten leicht verwechselt werden. Der Unterschied zwischen Magnus und Ammians Quelle erklärt sich wohl daraus, dass Magnus nur ὁπλῖται zählt, also die Legionsinfanterie, diese die Gesamtzahl.

Berichterstatter eine einheitliche Quelle ausschliessen. Für Magnus sind die Soldaten das Wichtigere — die Übereinstimmung von Malalas und Zosimus in diesem Punkte gewährleistet uns hier die Art, in der er den Gedanken geformt hat —, die aristokratische Auffassung von Ammians Quelle hebt mehr die Führer hervor. Wenn hier im Gegensatz zu Magnus Procopius zuerst genannt wird, so begreift man das leicht bei der vorausgehenden Erzählung über diesen. Also hier erweist sich die Darstellung Ammians als geschlossen, nur ist ein kleines Stück aus Magnus eingesprengt.

Für die Stellung der Quellenschriftsteller ist es bezeichnend, dass bei Zosimus, also bei Magnus, eine in Carrhae abgehaltene Truppenschau berichtet wird, von der Ammians Hauptquelle — ich bezeichne sie im folgenden als A — nichts berichtet, da sie für den Gang der geschichtlichen Ereignisse vollkommen bedeutungslos ist. Auch XXIII 3, 6 zeigt sich, dass A in der unmittelbaren Umgebung des Kaisers zu suchen ist: *quo ostento laetior exclamarit, plaudentibus proximis, Babylona humi procidisse, ornamentis omnibus spoliatam.* Dass hier und im folgenden Ammian seiner bisherigen Quelle treu bleibt, zeigt besonders die Zeitbestimmung durch den Monatstag (3, 7 *diem sextum kalendas ⟨Apriles⟩*[1] *quo Romae Matri deorum pompae celebrantur annales* eqs.) Kleins Analyse (l. l. p. 73) ist ganz verfehlt. Von einer Benutzung des Magnus kann im folgenden keine Rede sein. Denn Ammians Bericht weicht in nicht wenigen Punkten von der übereinstimmenden Darstellung bei Malalas und Zosimus ab. Jener erzählt (3, 8), dass die Flotte eintrifft, nachdem am Tage nach dem Aufbruch von Callinicum (28. März) sarracenische Hilfstruppen zum Heere gestossen sind, gerade während Julian diese begrüsst. Hier ist also eine klare übersichtliche Darstellung der wichtigen Ereignisse zu finden, die aus Julians nächster Umgebung stammt. Anders war die Erzählung bei Magnus. Bei ihm war, wie die Übereinstimmung zwischen Malalas und Zosimus ergibt, das Eintreffen der Flotte erst erwähnt, nachdem der Übergang über den Aborras berichtet war, als sie für die Einschiffung von Soldaten verwendet wird. Das zeigt wieder den subalternen Charakter von Magnus' Bericht.

[1] Vielleicht ist die Ergänzung Kiesslings nicht unbedingt erforderlich.

Malalas	Zosim. III 13, 1
καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν[1] καὶ παρῆλθε τὸν Ἀβορρὰν ποταμὸν διὰ τῆς γεφύρας, τῶν πλοίων φθασάντων εἰς τὸν Εὐφράτην ποταμόν.	ἐξορμήσας δ' ἐκ Καρρῶν καὶ τὰ ἐν μέσῳ διαδραμὼν φρούρια μέχρι Καλλινίκου, κἀκεῖθεν ἐλθὼν ἐπὶ τὸ Κιρκήσιον . . . διαβὰς τὸν Ἀβώραν ποταμὸν ἔπλει διὰ τοῦ Εὐφράτου, νεὼς ἐπιβάς· ἠκολούθουν δὲ καὶ οἱ στρατιῶται, τὰς σιτήσεις δὴ κεκομισμένοι, καὶ ἀνέβαινον εἰς τὰ πλοῖα, ὅσοις ἐπετέτακτο τοῦτο· ἤδη γὰρ ὁ στόλος ἀπαντήσας ἐτετυχήκει.

Wo die Flotte mit dem Heere zusammengetroffen ist, hat Magnus offenbar nicht erzählt: sie ist da, als sie gebraucht wird.

Auch in den näheren Angaben über sie finden wir bemerkenswerte Unterschiede. Malalas gibt nur die Gesamtzahl: ὧν τινων πλοίων ὑπῆρχεν ὁ ἀριθμὸς χιλίων διακοσίων πεντήκοντα. Ausführlicher gibt Zosim. III 13, 2 die Vorlage wieder: ἤδη γὰρ ὁ στόλος ἀπαντήσας ἐτετυχήκει, φέρων ἀριθμὸν πλοίων ἐκ μὲν ξύλων πεποιημένων ἑξακοσίων, ἀπὸ δερμάτων δὲ πεντακοσίων, ἦσαν δὲ πρὸς τούτοις καὶ στρατιωτικαὶ νῆες πεντήκοντα καὶ ἕτεραι πλατεῖαι[2] συνηκολούθουν, δι' ὧν, εἴ που δεήσειεν, ἔδει γίνεσθαι ζεύγματα πεζῇ διδόντα τῷ στρατοπέδῳ τοὺς ποταμοὺς διαβαίνειν. ἠκολούθει δὲ καὶ ἄλλα πάμπολλα πλοῖα τὰ μὲν τροφὰς φέροντα τῷ στρατῷ, τὰ δὲ ξύλα πρὸς μηχανὰς ἐπιτήδεια, τὰ δὲ καὶ ἤδη κατεσκευασμένα πολιορκητικὰ μηχανήματα.

Dass hier Magnus' Darstellung bei Malalas knapp zusammen gezogen ist, ist klar: er hat die Summe einfach durch Zusammenzählen der Einzelposten gewonnen. Aber auch Zosimus gibt seine Vorlage nicht unverfälscht wieder. Nach seiner Rechnung kommen zu den zuerst genannten 1100 Schiffen, 50 Kriegsschiffe und andere mit Brückentrain; das wären also 1150 +x. Um nun eine völlige Übereinstimmung mit Malalas zu gewinnen, schlug Mendelssohn vor: καὶ ἑκατὸν πλατεῖαι. Dadurch wird die Zahl gleich gemacht, aber es entsteht eine sachliche Schwierigkeit. Ammian berichtet ausdrücklich, dass die Zahl der *naves ad compaginandos necessariae pontes* 50 betrug. Eine weitere Unklarheit bei Zosimus dürfte diesem selbst zur Last fallen. Man fragt sich vergeblich, wozu denn

[1] Von Κιρκήσιον.
[2] So P^{2}; ἕτερα πλατία P^{1}.

eigentlich die zuerst genannten 1100 Schiffe dienen, wenn für die Beförderung von Lebensmitteln, Bauholz und fertigen Kriegsmaschinen ἄλλα πάμπολλα πλοῖα folgen[1]. Dass hier Zosimus selbst, vielleicht infolge einer Umgruppierung, Verwirrung angerichtet hat, lehrt die Summe bei Malalas. Neben den 1150 +x Schiffen können nicht noch πάμπολλα πλοῖα erwähnt werden, um die Zahl 1250 voll zu machen. Hier bleibt also ein ungelöstes Rätsel. Es wäre vielleicht möglich, Zosimus' Irrtum durch die Annahme zu erklären, dass bei Magnus zunächst der Baustoff genannt war, und erst nach den Pontons die Ladung der erstgenannten angegeben war Auch das würde zu der schon bemerkten subalternen Beobachtungsweise des Magnus stimmen: das Material fällt ihm eher ins Auge als der Inhalt, der doch militärisch wichtiger ist.

Jedenfalls stimmt aber Ammian zu keinem von beiden: XXIII 3, 9 *dumque hos adloquitur, Xerxis illius potentissimi regis instar, classis advenit tribuno Constantiano cum comite Lucilliano ductante. quae latissimum flumen Eufraten (— tis?) artabat. in qua mille erant onerariae naves ex diversa trabe contextae*[2]*, commeatus abunde ferentes et tela et obsidionales machinas; quinquaginta aliae bellatrices totidemque ad compaginandos necessariae pontes.*

Die Summe der Schiffe ergibt 1100, bleibt also nicht unbeträchtlich hinter der Angabe des Malalas und auch des Zosimus zurück. Bezeichnend ist, dass wir gleich zuerst die Namen der Führer lesen, und dass das militärisch Wichtige, die Ladung der Hauptmasse, gleich bei deren erster Erwähnung genannt ist, während das verschiedene Material, als weniger wichtig, nicht näher bezeichnet wird. Der Berichterstatter schreibt unter dem mächtigen Eindrucke der anfahrenden Flotte, bei Magnus, den wir in untergeordneter Stellung beim Landheere fanden, ist sie auf einmal da, als sie für dieses an Bedeutung gewinnt. Weniger Wert möchte ich darauf legen, dass die Führer bei Ammian Constantianus (*Constiano V* mit Haplographie) und Lucillianus heissen, bei Zosimus Constantius und Lucianus, diesen Unterschied würde auch die Nachlässigkeit des Zosimus ausreichend erklären. Das Wichtigere ist der verschiedene Geist der beiden Quellen. Niemand wird

[1] So auch Reinhardt l. l. p. 3.

[2] *contectae V*; jenes ist eine sichere Verbesserung von Gelenius; Mommsens Vermutung *confectae* ist wenig glaubhaft.

Ammian eine Umarbeitung des Stoffes zutrauen wollen, wie sie anzunehmen wäre, wenn er hier ebenfalls aus Magnus schöpfte.

Im folgenden unterbricht Ammian die Erzählung durch einen Exkurs über Kriegsmaschinen, der an die Erwähnung der *obsidionales machinae* ganz äusserlich angeknüpft ist. Die Erzählung geht dann weiter XXIII 5, 1. Sie knüpft sachlich an den Schluss des 3. Kapitels an, der Exkurs ist später eingelegt. Eine gewisse inhaltliche Ähnlichkeit mit Malalas veranlasst Klein l. l. p. 76 hier Magnus als Quelle anzunehmen. Bei Malalas wurde früher, als der Name Κιρκήσιον[1] zum ersten Male auftauchte, beigefügt: ὅπερ ἔκτισε Διοκλητιανὸς βασιλεὺς Ῥωμαίων. Nun lesen wir bei Ammian, nachdem die Lage der Festung genau beschrieben ist: XXIII 5, 2: *quod Diocletianus exiguum ante hoc et suspectum muris turribusque circumdedit celsis, cum in ipsis barbarorum confiniis interiores limites ordinaret, ne vagarentur per Syriam Persae, ita ut paucis ante annis cum magnis provinciarum contigerat damnis.* Dieser Vorfall aus der Regierungszeit des Kaisers Gallienus wird ausführlich erzählt. Klein nimmt natürlich ohne weiteres an, dass die Bemerkung über Diocletian aus Magnus stammt, wagt aber nicht, ihm die Geschichte selbst zuzuschreiben; in ihr vermutet er eine Zutat Ammians. Dem würde ich in dem Sinne beipflichten, dass in ihr eine Lesefrucht Ammians zu sehen sei. Denn von seinem Standpunkte aus ist die Bezeichnung der Zeit Galliens als *paucis ante annis* sehr auffällig. Aus der Quelle A dürfte allerdings die Geschichte nicht stammen; denn die Feinde werden als Perser bezeichnet — so durchweg bei Zosimus, auch Malalas kennt nur diese Bezeichnung —, während sie in Stellen, die sich auf A zurückführen liessen, vielfach *Parthi* genannt werden: XXIII 1, 7 *procinctus Parthici disponendi.* 3, 2 *apud Parthos*; ebenso wieder 5, 4 *expeditionem in Parthos.* Allerdings hat später Ammian, nachdem er Magnus ausgiebiger benutzt hat, seltener die Bezeichnung *Parthi* stehen lassen. Immerhin möchte ich nicht unbedingt sicher 5, 2 als Einlage aus Magnus bezeichnen, weil die Trennung der sachlich eng zusammenhängenden §§ 2 und 3 bedenklich ist.

[1] So Malalas und Zosimus, also Magnus: *Cercusium* Ammian durchweg. Wenn er aus Magnus schöpfte, wäre das sehr auffällig.

Im folgenden sehen wir wieder ganz klar. Schon Mendelssohn (zu Zosim. p. 132, 1) hat erkannt, dass bei Ammian ein Stück des Weges doppelt beschrieben wird: XXIII 5, 7 sq. und XXIV 1, 5 gelangt Julian jedes Mal in zwei Tagemärschen von Cercusium nach Dura. Klein l. l. p. 43 erklärt das Verhältnis beider Stellen so, dass er XXIV 1, 1 sq. aus Magnus herleitet und XXIII 5, 1—14 aus der anderen Quelle Ammians, worin er ohne Wahrscheinlichkeit Ammians eigenen Bericht sieht[1]. Dabei ist aber eine Schwierigkeit geschaffen, deren Erklärung Klein nicht in befriedigender Weise gelingen will. Er nimmt an, dass die Rede Julians bei Amm. XXIII 5, 15 sq. angeregt sei durch die Erwähnung einer Ansprache des Kaisers an seine Truppen bei Magnus, sie sei eingefügt zwischen die beiden Quellen, weil Ammian, um den straffen Zusammenhang nicht zu zerreissen, sie nicht dort eingeschoben habe, wo bei Magnus die Ansprache erwähnt gewesen sei. Durch ein paar willkürlich eingefügte Worte habe er XXIV 1, 1 *post exploratam alacritatem exercitus* eine oberflächliche Verbindung mit XXIII 5, 25 hergestellt, wo der Eindruck der Rede auf die Soldaten geschildert sei.

An der richtigen Ausnutzung der von Mendelssohn beobachteten Tatsache ist Klein durch den in echt ammianischer Unart eingeschobenen Exkurs über die Geographie von Persien (XXIII 6, 1—88) behindert worden. Er muss nämlich, um die von ihm vorgenommene Verteilung aufrecht erhalten zu können, XXIII 5, 15 eine Konjektur von Mommsen gut heissen, die vollkommen sinnwidrig ist und den wahren Sachverhalt verdunkelt. XXIII 5, 4 wird nach A erzählt, dass das Heer auf einer Schiffsbrücke den Aboras, einen linken Nebenfluss des Euphrat, überschreitet und dann über Zaitha den Vormarsch bis Dura fortsetzt. Selbstverständlich wird die Schiffbrücke nach dem Übergang sofort wieder abgebrochen: 5, 5 *statimque transgressus pontem avelli praecepit*, natürlich weil man den Brückentrain bei der anderen Gelegenheit wieder braucht. Die bei Ammian beigefügte Begründung: *necui militum ab agminibus propriis revertendi fiducia remaneret* verrät wenig Einsicht in den praktischen Heeresdienst. Darum würde man sich ungern entschliessen, diese Begründung als

[1] Damit stimmt nicht die Zuweisung von XXIII 5, 2 an Magnus, die Klein später vornimmt.

selbständige Zutat Ammians zu betrachten. So dürfen wir sie vielleicht zur Charakterisierung der Quelle A verwenden.

Die Erzählung schreitet dann weiter bis XXIII 5, 14 ohne Störung: es werden die nächsten zwei Tagemärsche beschrieben, wobei wir wieder ein altrömisches Monatsdatum finden (5, 12 *secuto itidem die qui erat septimum idus Apriles*) und eine auffällige Vorliebe für Vorzeichen und Wunderdeutungen. Auch dies ist uns schon öfters begegnet: XXIII 1, 5. 6. 7. 3, 3 (hier ebenfalls mit Monatsdatum). Dadurch wird die Hauptquelle Ammians (A) gekennzeichnet. XXIII 5, 15 fährt er fort: † *praetor igitur ut ante dictum est ponte cunctisque transgressis* eqs., wobei es sich wieder um die Aborasbrücke handelt; XXIV wird der Weitermarsch von da aus erzählt. Das verderbte *praetor* ist längst von Gelenius in *peracto* verbessert worden. Klein heisst eine Konjectur Mommsons gut, der, um einen Zusammenhang mit der vorhergehenden Erzählung herzustellen, *fracto . . . ponte* schrieb. Das ist sachlich falsch, denn es würde das Zerstören, nicht das Abtragen der Brücke bezeichnen, und stört den Zusammenhang: *fracto . . . ponte . . . cunctisque transgressis*; es empfiehlt sich, erst die Truppen hinübergehen und dann die Brücke abbrechen zu lassen. Klein hat sich durch diese Konjectur und wohl auch, wie schon angedeutet, durch den störend eingeschobenen Exkurs XXIII 6, 1—88 den Blick trüben lassen. Denn es liegt auf der Hand, dass die Erzählung XXIII 5, 15—25 der XXIV 1, 1—5 entspricht. Ammian hat demnach aus seinen beiden Quellen hintereinander zweimal dasselbe berichtet. Wir sehen sie also hier getrennt und unvermischt vor uns, was für die Erkenntnis ihrer Eigenart von grosser Bedeutung ist, und erkennen auch, dass Ammian nicht die Fähigkeit besitzt, sie in einander zu verarbeiten.

Fragen wir uns, wie es kommt, dass Ammian hier nicht mehr versucht, die Zutaten aus Magnus dem bisher benutzten Berichte A einzuverleiben, so ist die einfachste Erklärung wohl die, dass er sich jetzt für grössere Abschnitte dem Magnus als Führer anvertraut, sei es weil er mehr Stoff im einzelnen bot, sei es weil er Ammians Fassungskraft besser entsprach. Jedenfalls ist hier der entscheidende Punkt: bisher war Magnus nur für gelegentliche Bemerkungen herangezogen worden, jetzt ist er für weite Strecken Hauptquelle und wird nur gelegentlich aus A ergänzt.

Warum hat aber gerade an dieser Stelle Ammian mit den Quellen gewechselt? Der Grund für die Wiederaufnahme der Erzählung an einem früheren, schon überwundenen Punkt muss in dem Stück gesucht werden, das doppelt berichtet wird, und zwar dort in der zweiten Darstellung. Nun steht bei Ammian die Rede Julians an derselben Stelle, an der Zosim. III 13, 3 eine Ansprache des Kaisers an die Soldaten erwähnt: οὕσης δὲ τοιαύτης τοῦ στρατοῦ τάξεως, ἀπό τινος βήματος[1] ὁ βασιλεὺς πᾶσιν ὁμοῦ τὰ καθήκοντα προσφωνήσας, ἀργυρῶν τε νομισμάτων τριάκοντα καὶ ἑκατὸν τῶν στρατιωτῶν ἕκαστον δόσει τιμήσας. Vgl. Malalas: ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ Ἀνατόλιον μάγιστρον καὶ Σαλούστιον ἔπαρχον πραιτωρίων καὶ τοὺς στρατηλάτας αὐτοῦ ἀνελθὼν ἐν ὑψηλῷ βήματι δι' ἑαυτοῦ προσεφώνησε τῷ στρατῷ ἐπαινῶν αὐτοὺς καὶ προτρεπόμενος προθύμως καὶ σωφρόνως ἀγωνίσασθαι κατὰ Περσῶν. Also fand Ammian bei Magnus die Ansprache erwähnt und auch inhaltlich umschrieben. Die Gelegenheit, eine Rede einzulegen, ist also wohl der Grund, warum der Schriftsteller nochmals zurückgreift über den Punkt, bis zu dem er die Erzählung geführt hatte. Leider lassen unsere Quellen nicht erkennen, ob bei Magnus nur kurz indirekt der Inhalt der Ansprache angedeutet war, oder ob auch er eine direkte Rede eingelegt hatte. Das zu wissen wäre für den literarischen Charakter von Magnus' Werk von grosser Bedeutung. Jedenfalls haben wir aber in der Rede selbst Ammians literarisches Eigentum zu sehen[2]. Dass er die Geldspende nicht erwähnt, sondern die gehobene Stimmung der Soldaten der Wirkung der Rede zuschreibt, ist aus schriftstellerischen Gründen leicht begreiflich. Was uns berechtigte, das Geschenk des Kaisers als eine Erfindung des Zosimus zu bezeichnen (so auch noch Klein l. l. p. 78), sehe ich nicht.

Bei Zosim. III 13, 3. 17. 1 sq. und Amm. XXIV 1, 2 sq. wird die Marschordnung des Heeres angegeben, deren gegenseitige Beziehung schon oben des Näheren dargelegt ist. Dass Magnus' Angaben in militärischen Dingen, besonders in äusserlich zu beobachtenden, vollkommen klar und verständig gewesen sind, stimmt zu den Zügen, die wir bisher von seinem Bilde

---

[1] *aggere glebali adsistens* Amm. XXIII 5, 15.

[2] XXIII 5, 17 ist wohl *Traianus et* [*Verus*] *Severus* zu lesen; vgl. XXIV 6, 1. XXV 8, 5.

gewonnen hatten. Kurz sei dann darauf hingewiesen, dass der Ort *Zaitha* bei Amm. XXIV 1, 5 nicht nochmals erwähnt wird, wohl weil er ihn schon früher aus der anderen Quelle angeführt hatte: XXIII 5, 7. Wenn Zosim. III 14, 2 das Grab des Gordian bei Dura, Amm. XXIII 5, 7 bei Zaitha erwähnt, so läge es nahe, an einen Irrtum des Zosimus denken, der bei der Verkürzung einer ausführlicheren Darstellung das Sätzchen οὗ Γορδιανοῦ τοῦ βασιλέως ἐδείκνυτο τάφος an die falsche Stelle rückte. Aber wir können die Möglichkeit nicht von der Hand weisen, dass das Grabmal mittwegs zwischen Zaitha und Dura gelegen war, so dass es bei diesem oder jenem Orte erwähnt werden konnte. Das wäre für die Quellenverschiedenheit ein neuer, nicht unverächtlicher Grund. Das Auftreten der Hirsche wird bei Zosimus und Ammian mit wörtlichen Anklängen geschildert:

Zosim. III 4, 2	Amm. XXIV 1, 5
ἔνθα καὶ πλῆθος ἐλάφων φανὲν οἱ στρατιῶται κατατοξεύσαντες ἄλις ἐχρήσαντο τῇ ἐκ τούτων τροφῇ.	*in quo loco greges cervorum plures inventi sunt, quorum alii confixi missilibus, alii ponderibus elisi*[1] *remorum ad satietatem omnes paverunt. pars maxima natatu veloci alveo penetrato incohibili cursu evasit ad solitudines notas.*

Ammian schliesst sich augenscheinlich hier enger an Magnus an. Diese Einzelheit fehlt in der früheren Erzählung XXIII 5, 7 sq., wo einige omina berichtet werden, entsprechend der Eigenart von A[2].

Auffällig ist, dass sowohl Zosimus wie Malalas Julian nach dem Übergang über den Aboras ein Stück auf dem Euphrat fahren lassen:

Malalas	Zosim. III
παρῆλθε τὸν Ἀβορρὰν ποταμὸν διὰ τῆς γεφύρας. Dann folgt die προσφώνησις an die Soldaten. καὶ εὐθέως ἐμβαίνειν εἰς τὰ πλοῖα ἐπέτρεψεν, εἰσελθὼν καὶ αὐτὸς ὁ βασιλεὺς εἰς	διαβὰς τὸν Ἀβώραν ποταμὸν ἔπλει διὰ τοῦ Εὐφράτου, νεὼς ἐπιβάς. ἠκολούθουν δὲ καὶ οἱ στρατιῶται, τὰς σιτήσεις δὴ κεκομισμένοι, καὶ ἀνέβαινον εἰς τὰ πλοῖα ὅσοις ἐπετέτακτο τοῦτο.

[1] Das Wort ist ganz unsicher; *insae* ist überliefert.

[2] XXIII 5, 10 ist *gnarus* (so V) *prodigiarum rerum* wohl Glossem zu *haruspices*.

τὸ εὐτρεπισθὲν αὐτῷ πλοῖον. Es folgt die Marschordnung des Heeres. Dann folgt die Aufzählung der Schiffe und die προσφώνησις an die Soldaten.

Ammian weiss von Julians Fahrt auf dem Euphrat nichts, und bei der Angabe über die Marschordnung wird dem Kaiser ausdrücklich der Platz im Haupttrupp des Fussvolkes angewiesen. Zosimus und Malalas weichen von einander ab in der Reihenfolge der Ereignisse. Nach diesem fährt Julian nach der Ansprache an die Soldaten ab, bei Zosimus folgt die Ansprache ἀπό τινος βήματος nach der Fahrt. Jedenfalls ist dieser Unterschied verdächtig, während Ammians Erzählung geschlossen ist. Möglich erscheint folgende Lösung: Julian hat tatsächlich nach dem Übergang über den Aboras ein Stück des Weges zu Wasser zurückgelegt. Das hat Ammian übergangen, weil es vielleicht die Wirkung seiner schönen Rede beeinträchtigt hätte. Jedenfalls ist auch bei Magnus am folgenden Tage der Kaiser wieder beim Landheere, wo sein Platz ist. Vielleicht hat auch ein irreführender Ausdruck bei Magnus sowohl Malalas wie Zosimus zu der Bemerkung überhaupt veranlasst. Die verschiedene Reihenfolge macht es wahrscheinlich, dass irgend etwas an dieser Stelle nicht in Ordnung ist. Aber eine ganz befriedigende Lösung finde ich nicht.

Das Folgende hängt bei Ammian aufs engste mit dem zusammen, was wir als Eigentum des Magnus anerkannt haben: XXIV 1, 6 sq., und die Übereinstimmung mit Zosim. III 14, 2 bestätigt, dass Ammian jetzt weiter Magnus folgt. Der Unterschied im Namen der feindlichen Festung (*Anathan* Amm. Φαθούσας Zosim.) beruht wohl einfach auf einer handschriftlichen Verderbnis; welches die echte Form ist, lässt sich kaum feststellen.

Wichtig ist für die Beurteilung des Magnus eine knappe Bemerkung bei Ammian über den gefangenen Führer Pusaeus. XXIV 1, 9 *statim munimento omni incenso Pusaeus eius praefectus, dux Aegypti postea, honore tribunatus affectus est.* Klein l. l. p. 85 nimmt an, dass die Worte *dux Aegypti postea* von Ammian zugesetzt seien, 'da Pusaeus diesen Rang noch nicht gehabt haben wird, als Magnus sein Tagebuch herausgab'. Das ist eine blosse Vermutung, weil wir weder wissen, wann Pusaeus zu dieser Würde gekommen ist, noch wann der commentarius des Magnus herausgegeben ist. Die Worte des

Zosimus (III 14, 4): Πουσαίῳ δὲ τῷ τούτων ἡγουμένῳ δοὺς ταξιάρχου φροντίδα, τὸ λοιπὸν ἐν τοῖς ἐπιτηδείοις εἶχε, πιστοῦ πειραθείς scheinen darauf hinzuweisen, dass etwas Ähnliches bei Magnus gestanden hat, während die Worte durch nichts als ein Zusatz Ammians gekennzeichnet sind. Wir werden also umgekehrt zu schliessen haben, dass das Werk des Magnus abgeschlossen wurde, als Pusaeus bereits jenes Amt bekleidete.

Amm. XXIV 1, 10 sq. hat bei Zosimus keine Entsprechung. Das würde selbstverständlich nicht genügen, um das Stück Magnus abzusprechen. Aber der Inhalt erweist es aus mehreren Gründen als Nachtrag. Dass der ehemalige römische Soldat, der bei Maximilians Perserkrieg krank im Perserlande zurück geblieben war, bei der Übergabe eine wichtige Rolle gespielt hat — XXIV 1, 10 *exultans proditionis auctor ducebatur ad nostra* —, wäre bei der Übergabe selbst zu berichten gewesen. Ausserdem wird die Gefangennahme einiger Feinde durch die sarracenischen Hilfstruppen berichtet, deren Erwähnung durch *post quae* locker angeknüpft, eigentlich in der Luft schwebt. Die Worte *obtulere laetissimo principi* weisen in die Umgebung Julians: das stimmt zu der Quelle A. Aus ihr ist also ein Nachtrag eingefügt. Und auch XXIV 1, 12 *acciderat aliud postridie dirum* erweist sich durch das Plusquamperfectum so deutlich als einen Nachtrag, dass über die Herkunft von §§ 10. 11 kein Zweifel sein kann.

Hiergegen knüpft XXIV 1, 12 *post perruptam incensamque urbem* eqs. über §§ 10. 11 hinweg deutlich an die Schilderung der Eroberung des Platzes an. Ich verstehe nicht, warum Klein l. l. p. 86 § 12 von dem folgenden loslöst, mit dem er sachlich zusammenhängt. Für XXIV 1, 14—16 findet sich eine Parallele bei Liban. 18, 2 sq. 221 (Klein p. 86). Aber die Schilderung der Verwüstung der Felder wird bei ihm nach den Vorgängen vor Thilutha erzählt und hat nur allgemeine Ähnlichkeit. Und dass die Darstellung des Libanius über Thilutha gegenüber dem ähnlichen Berichte bei Amm. XXIV 2, 1 und Zosim. III 16, 1 erheblich abweicht, gibt Klein l. l. p. 87 zu. Wer nicht von vornherein überzeugt ist, dass Libanius auch gerade aus Magnus' Werk seinen Stoff geschöpft haben muss, wird hier keinen Beweis für diese Herleitung anerkennen.

Im folgenden gibt Ammian die gemeinsame Vorlage

ausführlicher wieder als Zosimus, der auch bei der Zusammenziehung noch flüchtig ist (richtig Klein l. l. p. 88). Dass aber die Begründung von Julians Verfahren ᾤετο γὰρ μὴ περὶ μικρὰ διατρίβειν τὸν χρόνον, ἀλλ' εἰς τὸ κεφάλαιον ἑαυτὸν ἐμβαλεῖν τοῦ πολέμου eine sophistische Beschönigung des Zosimus darstelle, scheint mir keineswegs so sicher, wie Klein. Die Begründung passt allerdings nur auf Thilutha und Achaiachala, bei Zosimus ist sie fälschlich verallgemeinert. Bei Ammian wird hier nach Stadien gerechnet: XXIV 2, 3 *postera igitur et insequenti die stadiis ducentis emensis ventum est ad locum Baraxmalcha. unde amne transito miliario septimo*[1] *disparata Diacira invaditur civitas.* Das haben wir oben als Kennzeichen für Magnus benutzt; hier bestätigt sich diese Annahme.

Mitten in der Erzählung über Diacira, also, da auch das folgende aus Magnus stammt (XXIV 2, 3 ~ Zosim. III 15, 3), in einem aus Magnus geschöpften Stück, will Klein l. l. p. 89 den Satz *in qua templum alti culminis arci vidimus superpositum* als Eigentum des Ammian ausscheiden, weil dieser Tempel bei Zosimus nicht erwähnt sei. Das ist ein methodisch nicht zulässiger Schluss. Nichts deutet an, dass ein Zusatz gemacht ist, und *vidimus* eine andere Person als *discessimus* (§ 2), *occupavimus* (§ 3) bezeichnet.

Die Erzählung läuft bei Ammian glatt weiter. Da sie auch bei Zosimus bis in Einzelheiten ihre Entsprechung hat, dürfen wir die Benutzung des Magnus für gesichert halten; vgl. Klein l. l. p. 89 sq. Über die Auslassung der Stationen Σίθα und Μηγία, sowie über die abweichende Namensform *Ozogardana* Amm. XXIV 2, 3 = Ζαραγαρδία Zosim. III 15, 2 vgl. oben p. 467.

Was Ammian über den Zusammenstoss der vorgeschobenen Abteilung unter Hormizdas mit den Persern berichtet (XXIV 2, 7 sq.), glaubt Klein l. l. p. 97 und p. 91 nicht aus Magnus herleiten zu dürfen. Er stützt sich hauptsächlich darauf, dass XXIV 2, 7 der *Naarmalcha* Wasser führe, während er nach XXIV 6, 1 trocken sei. Da an dieser Stelle Zosimus einen Ναρμαλάχης kennt, nimmt Klein an, dass an der ersten Stelle bei Ammian ein Irrtum vorliege, und dass XXIV 2, 6—8 nicht aus Magnus stamme oder doch wenigstens nach Ammians

[1] D. h. = 50 Stadien; vgl. oben p. 466.

eigenen Aufzeichnungen stark überarbeitet sei. Eine solche wirkliche Ineinanderarbeitung zweier Quellen übersteigt Ammians schriftstellerische Fähigkeit, und es ist nicht die geringste Spur einer Fuge zu bemerken, weder vor noch nach dem von Klein ausgesonderten Stück, es ist im Gegenteil nach rückwärts und vorwärts aufs trefflichste mit der Erzählung verbunden. Wie man sich das Verhältnis der beiden voneinander abweichenden Augenzeugen zur Wirklichkeit denken soll, darüber gibt uns Klein keine Auskunft. Wenn der exzerpierende Zosimus knapper erzählt, so ist das kein Beweis dafür, dass Ammian eine andere Quelle zu Rate gezogen hat.

Aber einen durchschlagenden Grund glaubt Klein in der Doppelung des *Naarmalcha* gefunden zu haben; XXIV 2, 7 sei dieser Name irrig beigefügt[1]. Dabei ist ihm entgangen, dass Plin. nat. hist. V 90 gerade an dieser Stelle einen *Naarmalchan* kennt[2]. Da *Naarmalcha* 'Königsfluss' (oder — 'kanal') bedeutet, haben wir in dem Namen einfach ein Appellativum zu sehen. So erklärt es sich, dass auch bei Zosim. III 19, 3 an anderer Stelle ein βασιλέως ποταμός erwähnt wird. Es handelt sich um ein ganzes Bewässerungssystem.

Der Beweis dafür, dass XXIV 2, 6—8 aus anderer Quelle stamme als seine Umgebung, ist also missglückt. Die Erzählung ist vollkommen einheitlich, und auch das kann Mendelssohn nicht zugegeben werden, dass das einfache *alii* (§ 8) auf eine Verstümmelung des Textes schliessen lasse. Es ist vielmehr eine im Lateinischen nicht seltene Ausdrucksweise, vgl. z. B. Caes. Gall. I 8, 4 *Helvetii ea spe deiecti navibus iunctis ratibusque compluribus factis, alii vadis Rhodani . . . si perrumpere possent conati . . . hoc conatu destiterunt.* Verg. Aen. VII 394 sq. Höchstens soviel lässt sich einräumen, dass Ammian die ausführliche Darstellung bei Magnus etwas beschnitten hat. Insofern hat Klein Recht, wenn er meint XXIV 2, 9 *quo negotio itidem gloriose perfecto* (nämlich wie die Zurückweisung des Überfalls) passe eher zur ausführlichen Darstellung des Zosimus, als zu der verkürzten Ammians. Aber schliesslich lässt sich das Verhalten der *auxiliares* wohl auch so bezeichnen. Für den Standpunkt des Magnus ist es

[1] Bemerkt hatte diese Sache bereits Mendelssohn (zu Zosimus p. 135, 14).

[2] Vielleicht ist der Ort *Macepracta* derselbe wie der bei Plinius genannte *Masica*.

bezeichnend, dass er zu Julians militärischen Fähigkeiten unbedingtes Vertrauen hat, auch wenn er näheres nicht weiss: ἀγχινοίᾳ τῇ περὶ πάντα καὶ ἐμπειρίᾳ πολεμικῇ προέχων ὁ βασιλεύς (Zosim. III 16, 2). Das ist verständlich bei dem subalternen Standpunkte des Berichterstatters.

Die Schilderung der Belagerung von Pirisabora (Βηρσαβῶρα Zosim.) weist bei Ammian und Zosimus grosse Ähnlichkeiten auf[1]. Doch finden sich allerlei kleine Abweichungen, über die wir nicht so leichten Fusses hinwegsetzen können, wie dies Klein l. l. tat, selbst auf die Gefahr hin, die Untersuchung 'mit Kleinigkeiten aufzuhalten'. Zosimus schliesst an die Worte τὸ μέγεθος ἐσκόπει τῆς πόλεως καὶ τὸ θέσεως ὀχυρόν (III 17, 3) gleich die Schilderung der Mauern und der Burg. Bei Ammian werden nach einer ganz ähnlichen Einleitung *cuius obequitans moenia imperator et situm* (XXIV 2, 9) zunächst die Massnahmen gegen die Unterstadt geschildert. Erst als diese bei den Vorbereitungen zum Sturmangriff geräumt wird (XXIV 2, 12), beschreibt Ammian die Burg. Da der Kaiser *obequitans moenia* hiervon Einzelheiten kaum bemerken konnte, ist es wohl zweifellos, dass Ammian in der Anordnung des Stoffes sich enger an die Quelle hält (umgekehrt urteilt Klein l. l.).

Knapper und unter Weglassung gleichgiltiger Einzelheiten schildert Ammian die Burg (XXIV 2, 12), *continentem occupant arcem, asperi montis interrupta planitie superpositam, cuius medietas in sublime consurgens, tereti ambitu Argolici scuti speciem ostendebat, nisi quod a septemtrione id ⟨quod⟩ rotunditati deerat in Eufratis fluenta proiectae cautes eminentius tuebantur; in qua*[2] *excellebant minae murorum bitumine et coctilibus laterculis fabricatae, quo aedificii genere nihil esse tutius constat.*

Die Beschreibung bei Zosimus ist etwas verwirrt. Am Eingang erzählt er, dass der Grundriss der Burg einem Kreissegment gleiche. Also ist die Kreisform an einer Seite aufgegeben. Das ist aber die Nordseite, wie aus der Beschreibung Ammians sich ergibt. An zwei Seiten kann der Grundriss nicht abgeplattet sein. Zosimus hat also διῶρυξ und τάφρος auf zwei Seiten verteilt. Jedenfalls hat Magnus die Sache

[1] Liban. 18, 227 gibt nur die Etymologie des Namens; nach ihm ist darin der Name des Sapores enthalten.

[2] scil. *arce.*

klar dargestellt gehabt. Der Vergleich mit dem argivischen Rundschild — wenn Ammian ihn *scutum* nennt, so beweist das nur, dass er den eigentlichen Sinn dieses Wortes nicht mehr kennt — ist wohl eine gelehrte Zutat Ammians, passt aber nur zu seiner Darstellung, nicht zu der verwirrten bei Zosimus. Dieser selbst hat also das Unheil angerichtet. Wenn Klein umgekehrt schliesst, dass Zosimus das Echte bewahrt habe, so übersieht er den Widerspruch in dessen Darstellung. Merkwürdig ist auch seine Auffassung der ammianischen Darstellung, bei der er annimmt, 'ohne es aber beweisen zu können, dass sehr viel aus Ammians Aufzeichnungen stammt' — wofür die Abweichungen bei Zosimus wahrlich nichts beweisen —, und gleichzeitig Ammian unterschiebt, dass 'ihm die Lage der Stadt offenbar nicht ganz klar gewesen sei' (p. 93). Für Verquickung verschiedener Berichte liegt bei Ammian hier kein Anzeichen vor. Die Unklarheit finden wir auf der Seite des Zosimus. *Eufratis fluenta* bezeichnen bei Ammian das aus dem Euphrat hergeleitete Wasser der διῶρυξ, was Klein verkennt.

Bei der Beschreibung der Eroberung (Amm. XXIV 2, 11 sq. Zosim. III 18, 1 sq.) stimmen beide Quellen gut überein. Wenn der feindliche Anführer bei Ammian *Mamersides* (XXIV 2, 21), bei Zosimus Μομόσειρος (III 18, 4) genannt wird, so dürfen wir auch hier den Unterschied durch handschriftliche Entstellung des fremden Namens erklären. Der einzige wirkliche Unterschied betrifft die Zahl der Gefangenen: 2500 nach Amm. XXIV 2, 22, 5000 nach Zosim. III 18, 4 ἄνδρες ἀφείθησαν πεντακισχίλιοι περί που τὸν ἀριθμόν. Da aber auch hier die unmittelbare Umgebung im sachlichen Bestande und im Wortlaut die engsten Berührungen aufweist, hat Klein l. l. p. 97 mit Recht das Ganze aus Magnus hergeleitet. So wird Zosimus einfach aus Flüchtigkeit sein πεντακισχίλιοι statt πεντακόσιοι καὶ δισχίλιοι geschrieben haben. Von Ammians 'eignen Aufzeichnungen', d. h. von einer Nebenquelle verrät die Darstellung nichts. Besonders den Schluss *reliqua cum loco ipso exussere victores* führt Klein ohne Grund darauf zurück.

Klein findet einen Wiederspruch darin, dass Zosimus sagt, die Stadt sei in zwei Tagen erobert worden (πόλεως μεγάλης καὶ τῶν ἐν Ἀσσυρίᾳ μετὰ Κτησιφῶντα μεγίστης, οὕτω δὲ ὠχυρωμένης, ἐν δύο μόναις ἡμέραις κατὰ κράτος ἁλούσης III 18, 6), während nach Ammians Schilderung die Eroberung

erst am dritten Tage erfolgt ist: 1. Tag: XXIV 2, 9 *primo die ad usque noctis initium missilibus certabatur.* 2. Tag: 12 *vixdum ambigua luce . . .* 14 *praelium atrox a lucis ortu ad initium noctis.* 3. Tag: 14 *proinde die secuto.* Aber beide Angaben lassen sich doch recht wohl verstehen. Zosimus meint, dass die energische Bestürmung nur zwei Tage gedauert hat, indem er, um eine möglichst kleine Zahl nennen zu können, die Plänkeleien des ersten Gefechtstages nicht mitrechnet.

Die Äusserung über den Kaiser bei Zosim. III 18, 2 ὁ βασιλεὺς εἴτε ἐς οἰκείας ἐννοίας τῇ τῶν τόπων ἁρμοσάμενος θέσει, εἴτε καὶ τοῦτο ἐκ πολυμαθείας λαβών stimmt zu dem, was III 16, 2 über Julian gesagt ist. Ich möchte daher diese Äusserung nicht mit solcher Zuversicht als Zutat des Zosimus bezeichnen, wie dies Klein l. l. p. 97 adn. 2 tut, zumal da sie im allgemeinen zu Magnus' Stellung nicht übel passt. Ein Generalstabsoffizier würde sich allerdings diese Begründung geschenkt haben, aber nach dem, was wir von Magnus' Werk erkennen können, hat er nicht von einem solchen Standpunkte aus geschrieben.

Die Erzählung wird bei Amm. XXIV 3, 12 in Übereinstimmung mit Zosim. III 19, 1 weitergeführt: bei einer Überrumpelung versagt eine Abteilung; ihre Offiziere werden mit Ausstossung aus dem Heere bestraft, von den Mannschaften jeder zehnte standrechtlich getötet. Betonen möchte ich, dass bei Zosimus der Verlust des Feldzeichens stark hervorgehoben wird. Das stimmt zu dem Bilde, das wir uns von Magnus bisher machen konnten[1].

Vorher berichtet Zosimus von einem Geschenk des Kaisers an die Soldaten und einer lobenden Ansprache: III 18, 6 ἐφ' οἷς ὁ βασιλεὺς φιλοφρονούμενος τὸ στράτευμα λόγοις τε καθήκουσιν ἐτίμα καὶ ἕκαστον ἀργυροῖς ἑκατὸν νομίσμασιν ἐδωρεῖτο. Die-

[1] Wenn Klein l. l. p. 29 behauptet, die Eroberung der Stadt καθ' ἣν ὁ σουρήνας ἀποκρύπτων τὸν λόχον τοῖς κατασκόποις ἐπῆλθεν sei eine Erfindung des Zosimus, da Ammian von der Stadt nichts wisse, so ist das wieder ein methodischer Fehler. Bei Ammian kann dies sehr wohl infolge der gleich zu besprechenden Einfügung aus andrer Quelle verloren gegangen sein. 'Ausserdem erobert man keine Stadt mit einer solchen Selbstverständlichkeit, wie uns Zosimus glauben machen will', würde Klein wohl heute selbst nicht mehr behaupten.

selbe Tatsache lesen wir bei Ammian nach der Überrumpelung der Reiterabteilung: XXIV 3, 3 *incensa denique urbe, ut memoratum est, constructo tribunali insistens actis gratiis exercitui convocato, cunctos ad paria facienda deinceps hortabatur et argenteos nummos centenos viritim pollicitus cum eos parvitate promissi percitos tumultuari sensisset, ad indignationem plenam gravitatis erectus: 'en, inquit* eqs. Klein l. l. p. 98 hebt richtig hervor, dass Ammian hier zwei Vorlagen benutzt hat, hat sie aber nicht richtig auseinander gehalten.

XXIV 3, 3 sq. erweist sich als Zusatz aus andrer Quelle besonders durch die Stelle, an der der Abschnitt steht: es wird zurückgegriffen auf die Zerstörung der Stadt, nachdem 3, 1. 2 bereits die Ereignisse des folgenden Tages erzählt worden sind. Auch sei darauf hingewiesen, dass die Worte *ad paria facienda* nach § 2 keine rechte Beziehung haben. Wir sehen daraus, dass Ammian sich im Wortlaut sehr eng an seine Vorlage angeschlossen hat. Auch der zurückgreifenden Nachtragsformel *ut memoratum est* begegnen wir hier wieder, die wir auch XXIII 5, 15 als Kennzeichen eines Quellenwechsels fanden (vgl. p. 478). Klein betont mit vollem Rechte, dass Ammian nicht im Stande gewesen ist, zwei Vorlagen zu einer Einheit zu verschmelzen. Wenn er aus der zweiten Quelle eine Rede entnehmen konnte, so war diese ein darstellender Geschichtsschreiber. Da nun XXIV 3, 10 *post haec decursis milibus passuum quattuordecim* ohne Rücksicht auf das unmittelbar vorausgehende die Erzählung von 3, 2 fortgesetzt wird, stammt XXIV 3, 3—9 aus der Quelle A, wobei man natürlich dem Schriftsteller in der Ausführung der Rede jegliche Freiheit zugestehen muss. Dass er das Geschenk an die Soldaten vorher nicht aus Magnus erwähnt, sondern diese Tatsache an ihrem natürlichen Platze (2, 22) unterdrückt, ist leicht begreiflich.

Mit Amm. XXIV 3, 10 (~ Zosim. III 19, 3) setzt wieder die aus Magnus stammende Erzählung ein. Zosimus bietet einige Einzelheiten mehr, in einigen Punkten ist Ammian ausführlicher, aber sie stimmen zu einander bis auf den Schluss, wo es bei Zosimus heisst: διῆγε τὴν στρατιὰν μετὰ ῥᾳστώνης, während Ammian sagt (3, 11) *exercitum non sine difficultate traduxit*[1]. Es läge ja nahe, hier genaue Übereinstimmung zu

[1] Liban. 18, 234 gibt ein paar Einzelheiten, die sich nur bei Ammian, nicht aber bei Zosimus finden: ῥᾳστώνη δὲ ὑπερβῆναι τοῖς πλείοσιν stützt jedenfalls die Worte bei Zosimus μετὰ ῥᾳστώνης.

erzielen durch Tilgung von *non*. Aber wahrscheinlich ist ein ungeschickter Pleonasmus der Negation anzunehmen, wie Livius *haud impigre* schreibt statt *impigre* oder *haud pigre*.

Die folgende Beschreibung der an Palmen sich aufrankenden Weinreben (Amm. XXIV 3, 12 sq. Zosim. III 20, 1) ist bei Zosimus etwas verkürzt. Es ist mir aber trotz des *additur* nicht wahrscheinlich, dass Amm. XXIV 3, 13 sq. aus andrer Quelle stammt. *additur* setzt einfach das vorhergehende *dicuntur* fort und der Inhalt dieser Fortsetzung ähnelt seiner Umgebung nur zu sehr.

In glatter Darstellung, die bei Ammian nur durch eine Lesefrucht aus den Exempla (XXIV 4, 5)[1] unterbrochen wird, geht bei beiden Schriftstellern die Erzählung weiter, indem bald der eine, bald der andre etwas reichhaltiger ist, aber so, dass alles wohl zu einander passt; fremde Zutaten sind nirgends festzustellen. Darum hat hier Klein p. 101 sq. mit Recht Ammians Darstellung auf Magnus zurückgeführt[2].

Die Eroberung von Maiozamalcha wird bei Amm. XXIV 4, 10—14 und Zosim. III 21, 1—5 ebenfalls nach Magnus berichtet. Ammians sachverständige und klare Beschreibung der Lage der Stadt will Klein p. 104 zu Unrecht ausscheiden: beide Berichte ergänzen sich in vorteilhaftester Weise. Dass die Eroberung bei beiden sehr ausführlich dargestellt ist, passt vortrefflich zu der Herleitung aus Magnus, der sich ja hier besonders ausgezeichnet hat und mit besondrer Liebe gerade dieses Ereignis behandelt haben mag. Bei Zosim. III 22, 1—2 tritt das persönliche Eingreifen des Kaisers in der Front stark hervor — der Standpunkt der Beobachtung, den wir sonst bei Magnus fanden, ist also nicht verlassen —, während Ammians Schilderung noch das Allgemeine hervorhebt. Das mag sich durch verschiedene Auswahl aus der hier besonders reichhaltigen gemeinsamen Quelle erklären. Wenn der Kommandant der Festung bei Zosimus Ἀναβδάτης, bei Ammian *Nabdates*, wenn der erste Römer, der aus dem unterirdischen Gange heraustritt, bei diesem *Exsuperius*, bei jenem Σουπεράντιος heisst, so hat dies, ganz abgesehen von der Möglichkeit handschriftlicher Verderbnisse, ungefähr so viel Bedeutung, als wenn eine Darstellung *Schulze*, eine andere *Schultze* schreibt.

[1] Ebenso ist XXIV 4, 24 zu beurteilen.

[2] Ist bei Zosim. III 20, 4 vielleicht ἐν τῳ ἄλσει zu betonen? *in lucis palmaribus* sagt Amm. XXIV 4, 7.

Hier verrät auch Liban. 18, 238 sq. enge sachliche Berührung mit der aus Magnus geschöpften Darstellung bei Ammian und Zosimus. Selbstverständlich gibt Libanius, entsprechend dem γένος seiner Darstellung keine Namen, sondern schildert nur wie die ersten drei, einer nach dem andern, heraus kriechen. Seine Erzählung ist sachlich verlässlich und anschaulich: dass er die ersten drei, einen nach dem anderen hervorkommen lässt, finde ich durchaus nicht banal. Klein p. 106 sq. ist selbstverständlich gleich bereit, Libanius auf Magnus zurückzuführen. Ich will die Möglichkeit nicht bestreiten, muss aber doch auf eine Abweichung aufmerksam machen, die Klein wohl zu leicht bei Seite schiebt. Zosimus berichtet von den Pionieren: ἐφάνησαν οἰκίας ἐν μέσῳ καθ' ἣν ἔτυχέ τις ἀλετρὶς γυνὴ νυκτὸς οὔσης ἔτι βαθείας σῖτον ἄλευρα εἶναι ἐργαζομένη. Als sie schreien will, wird sie erschlagen. Libanius schildert mit einigen abweichenden Zügen: γραῦν δ' αὐτοῦ μόνην σὺν παιδίῳ κατακειμένην ἐπειδὴ ἤσθετο ⟨τοὺς πολεμίους ἐκδύντας ἐκβοᾶν μέλλουσαν⟩[1] σιγᾶν ἀναγκάσαντες κτλ. Hier finden die Eindringenden das Weib also schlafend. Warum das Libanius geändert haben sollte, wenn er aus Magnus geschöpft hat, ist wirklich nicht abzusehen. Ich möchte daraus eher schliessen, dass er nicht auf Magnus zurückgeht. In solchen kleinen Zügen ist eine zeitgenössische Überlieferung nicht selten unsicher.

Aber ich möchte noch besonders darauf hinweisen, dass die Ausdrucksweise des Zosimus die Rückführung seiner Erzählung auf Magnus sicher verbürgt: die drei ersten Eindringlinge werden genau bezeichnet: (III 22, 4) ἦν δὲ Σουπεράντιος, ἐν τῷ λόχῳ τῶν βικτόρων οὐκ ἄσημος, ἐπὶ τούτῳ δὲ Μάγνος, καὶ τρίτος ὁ Ἰοβιανὸς τοῦ τάγματος τῶν ὑπογραφέων προτεταγμένος. Wenn bei zweien der Truppenteil genau bezeichnet wird, so ist nicht anzunehmen, dass Zosimus ihn bei Magnus weggelassen hat: er hat einfach ein ἐγώ durch den Namen ersetzt.

Am Schlusse ist bei Amm. XXIV 4, 28 *inter haec certamina* eqs. eine Episode angeschlossen, die sich durch die einleitenden Worte als Nachtrag aus einer Schilderung der Belagerung zu erkennen gibt. Dass dieser Nachtrag nicht aus

[1] ἐπειδὴ ἤσθετο liesse sich vielleicht zur Not auf πᾶς beziehen. Aber der Übergang zum Plural ἀναγκάσαντες ist dann hart.

Magnus stammt, lehrt die Stellung. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass er die Episode ohne den Namen des Betroffenen berichtet haben würde. Den fand aber Ammian in seiner Quelle nicht vor: *cuius nomen non suppetit.* Das entspricht eher der Darstellungsform der hohen Geschichtsschreibung, als dem Commentarienstil. Zu ihr passt auch das grausige Ereignis selbst. Wir dürfen also das Stück auf die Quelle A zurückführen.

Jedenfalls hängt XXIV 4, 29—31 aufs engste mit der Erzählung der Eroberung von Maiozamalcha zusammen, stammt also wie diese aus Magnus. Anekdotenhaft, wie Klein l. l. p. 100, will, kann ich die Einzelheiten bei Ammian nicht finden.

Im Folgenden berühren sich Amm. XXIV 5, 1 sq. und Zosim. III 23, 1 sq. eng, nur lesen wir bei Zosimus erst die Beschreibung des königlichen Jagdgeheges, des παράδεισος — dieser Name hat wohl nicht bei Magnus gestanden —, und dann wird das römische Schloss erwähnt, während Ammian davon in umgekehrter Folge berichtet. Da beide Anlagen nicht weit von einander waren, ja vielleicht in Beziehung zu einander standen, ist schwer zu sagen, wer von beiden von der gemeinsamen Vorlage abweicht. Nach den bisherigen Erfahrungen werden wir eher annehmen, dass Ammian ihr folgt.

Die Fortführung der Erzählung weist bei beiden die engsten Berührungen auf. Doch bietet die Erklärung gewisse Schwierigkeiten.

Amm. XXIV 5, 3

*quo loco pingui satis et cultu, qui****bus Coche quam Seleuciam nominant, haut longius*[1] *disparatur, ubi vallatis opere tumultuario castris et exercitu omni per aquarum et pabuli oportuna biduo recreato, antegressus cum procursatoribus princeps et civitatem desertam conlustrans, a Caro*[2] *principi quondam excisam* eqs.

Zosim. III 23, 3

ἐντεῦθεν ἡ στρατιὰ φρούριά τινα παραδραμοῦσα εἰς πόλιν ἀφίκετο Μείνας Σαβαθὰ καλουμένην. διέστηκε δὲ αὕτη σταδίοις τριάκοντα τῆς πρότερον μὲν Ζωχάσης νῦν δὲ Σελευκείας ὀνομαζομένης. καὶ ὁ μὲν βασιλεὺς πλησίον που μετὰ τῆς πολλῆς στρατιᾶς ηὐλίσθη, προηγούμενοι δὲ οἱ κατάσκοποι τὴν πόλιν κατὰ κράτος αἱροῦσι κτλ.

[1] ‹*triginta stadiis*› ? cf. XXIV 6, 2. Auch vorher ist der Text unsicher.

[2] *sacro V*; em. Lindenbroch, cf. Zos. III 23, 4.

Aus dem Unterschied des alten Namens von Seleucia (*Coche* Amm. XXXIV 6, 2; *cohae* hier V[1], Ζώχασα Zosim.) würde ich nicht mit Klein p. 111 schliessen, dass Ammian 'Magnus *pro fundamento* benutzt, aber verändert' habe. Die Namensverschiedenheit ist nicht von mehr Bedeutung als sonst. Aber Zosimus hat allerlei Verwirrungen angerichtet. Dass die vorgeschobenen Abteilungen die geräumte Stadt κατὰ κράτος αἱροῦσιν, ist, wie auch Klein bemerkt, bloss eine alberne Phrase des Zosimus. Julian reitet am folgenden Tage nach Seleucia hinüber und sieht dort die Verwandten des Mamersides (Μομόσειρος) ans Kreuz geschlagen. Nach Zosimus sind die Bestraften die Verwandten διαβληθέντος τινὸς ὡς προδότου πόλεως γεγονότος, ἣν ἔτυχεν ὁ βασιλεὺς Κάρος Περσῶν οὖσαν ἑλών. Mendelssohn will diesen Relativsatz, der sich auf Seleucia bezieht, nach den Worten πρότερον μὲν Ζωχάσης νῦν δὲ Σελευκείας ὀνομαζομένης einfügen. Dass sie ursprünglich bei Magnus dort gestanden haben, lehrt Ammian. Aber dann entbehrt πόλεως seiner Beziehung, und darum will Mendelssohn dafür Βηρσαβώρας einsetzen. So leicht dafür πόλεως als Glosse eindringen konnte, so ist es doch glaubhafter, dass Zosimus selbst den Unsinn verschuldet hat, weil ihm die Beziehung auf Mamersides (Μομόσειρος) nicht klar geworden ist. Bei seiner öfter beobachteten Flüchtigkeit ist diese Annahme durchaus glaubhaft. Kleins Deutung der Worte προδότου πόλεως γεγονότος auf 'irgend eine andere Festung im weiten persischen Reiche' ist sprachlich unzulässig. Klein meint, dass Mamersides die Festung nicht verraten habe. Aber dass der Kommandant von Pirisabora die ihm anvertraute Festung übergeben habe, konnte ihm ein orientalischer Despot wohl als προδοσία auslegen[1]. Die Preisgabe eines wichtigen Bollwerkes wird ja auch heute noch kriegsgerichtlich untersucht. Überdies ist es sachlich besser begründet, wenn die Strafe sich auf ein Ereignis des gegenwärtigen Krieges bezieht. Die Unterschiede der Erzählung lösen sich also in Nebel auf. Die gemeinsame Grundlage ist auf alle Fälle deutlich erkennbar.

Hier findet auch der Überläufer Nabdates (Ἀναβδάτης) ein schmähliches Ende. Zwistigkeiten mit Hormizdas brechen ihm den Hals: er schilt ihn einen Verräter. Bei dieser Ge-

[1] Zosimus sagt ja: διαβληθέντος τινὸς ὡς προδότου πόλεως γεγονότος

legenheit werden auch seine Leistungen nochmals beleuchtet: nachholend berichtet Amm. XXIV 3, 4, dass er von Anfang an in Pirisabora sich in Unterhandlungen mit den Römern eingelassen, dann aber tapferen Widerstand geleistet habe und trotzdem geschont worden sei. Dieses Verhalten wird bei Ammian nicht, wie Klein irrig annimmt, zur Begründung seiner Verurteilung angeführt, sondern nur, um zu zeigen, wie sehr er Grund gehabt hätte, sich Hormizdas gegenüber zu mässigen. Aber bei Zosimus findet Klein p. 112 eine abweichende Begründung der Verurteilung: παραγαγὼν μὲν ἐπὶ πολὺ τὸν Ῥωμαίων στρατὸν ὡς δὴ συντελέσων αὐτῷ πρὸς τὸν κατὰ Περσῶν πόλεμον. Klein erklärt, er habe die Römer auf Irrwege geführt. Dass παράγειν diese Bedeutung haben kann, muss ohne weiteres zugegeben werden. Aber davon ist nichts berichtet, weder bei Zosimus selbst noch bei Ammian, und diese Erklärung steht im Widerspruch mit dem folgenden, sowohl mit dem Partizipium ὡς δὴ συντελέσων κτλ. wie mit den Worten τότε δὲ ἐξελεγχθεὶς κτλ. Dazu passt παραγαγών nur, wenn παράγειν als 'geleiten', 'daneben her gehend führen', erklärt wird. So verflüchtigt sich hier bei genauer Interpretation der Unterschied zwischen unsern Quellen. Dass bei dem Berichte von Nabdates' Ende noch genauer von manchen Dingen berichtet wird, die in der die Hauptsachen festhaltenden Erzählung nicht erwähnt sind, ist psychologisch durchaus begreiflich.

Im folgenden ergänzen sich beide Quellen aufs beste. Wenn wir bei Amm. XXIV 5, 5, nachdem Nabdates' Hinrichtung erzählt ist, lesen: *itaque aliquantum progressi tristi percellimur facto,* so kann man die Empfindung kaum los werden, dass hier der Bericht nicht glatt vorwärtsschreitet. Da hilft Zosim. III 24, 1 aus: προιόντος δὲ περαιτέρω τοῦ στρατοῦ τὰ ἕλη διερευνώμενος Ἀρινθαῖος πολλούς τε ἐν τούτοις εὑρὼν αἰχμαλώτους ὑπήγαγεν. ἐνταῦθα πρῶτον οἱ Πέρσαι συστραφέντες ἐπῆλθον τοῖς τοῦ στρατοῦ προτρέχουσι κατασκόποις, ὀξέως δὲ τραπέντες εἰς τὴν πλησίον ἀγαπητῶς συνέφυγον πόλιν. Hier hat also Ammian durch Unterdrückung von Einzelheiten die Darstellung verkürzt, was sein gutes Recht war, aber er ist nicht im Stande gewesen, dann eine glatte Verbindung mit dem Vorhergehenden herzustellen, was für die Beurteilung seiner schriftstellerischen Leistungen belehrend ist.

Dann wieder ist Ammian (XXIV 5, 6 sq.) ausführlicher:

er berichtet, wie der Kaiser selbst einmal sich den feindlichen Geschossen aussetzt, wie während der Belagerung einer kleinen Festung — das ist natürlich die πόλις, in die nach Zosimus die Perser geflohen sind — die Perser den römischen Tross überfallen. Schliesslich wird diese Festung erobert und verbrannt. Dann werden dem Heere einige Rasttage gewährt, die Lagerbefestigung von jetzt ab wegen der Nähe des Gegners verstärkt. Das Ganze ist in sich geschlossen und wohlgeordnet. Die Berührung mit Zosim. III 24, 1 κατὰ δὲ τὴν ἀντιπέραν ὄχθην τοῦ ποταμοῦ τοῖς ἐπιτεταγμένοις τὴν τῶν ὑποζυγίων φυλακὴν οἰκέταις. καὶ ὅσοι μετὰ τούτων ἦσαν, ἐπελθόντες οἱ Πέρσαι τοὺς μὲν ἀπέκτειναν, τοὺς δὲ ζῶντας ἀπήγαγον, ὅπερ πρῶτον ἐλάττωμα Ῥωμαίοις συμβὰν ἀθυμίαν ἐνεποίησε τῷ στρατεύματι beweist, dass bei Ammian das ganze Stück aus Magnus stammt.

Die Erzählung der Schlacht vor Ktesiphon schliesst sich bei Ammian ohne Störung an, und wenn auch Zosimus, wie schon Mendelssohn angemerkt hatte, durch ungeschickte Kürzung das Bild verwischt hat, so ist doch klar zu erkennen, dass beide Magnus folgen (vgl. Klein l. l. p. 114 sq.). Was den geringfügigen Unterschied betrifft, dass bei Zosim. III 25, 2a δύο νῆες ὁπλιτῶν πλήρεις zunächst hinüberfahren, während Amm. XXIV 6, 5 *evolant e conspectu quinque subito naves*, so liegt da wohl bei Ammian die alltägliche Verwechselung der Zahlzeichen *II* und *V* (V) vor. Einige Floskeln hat Ammian nach seiner beliebten Art selbständig hinzugefügt, und zwar ist XXIV 6, 7 *et miratur historia Rhodanum arma et loricam retinente Sertorio transnatatum* eine Sallustanspielung, wie sich aus Plut. Sert. 9 ergibt; XXIV 6, 14 stammt aus den Exempla. Die Abweichung in den Namen der persischen Offiziere (*Pigranes* Amm. Πιγράξης Zosim., *Narseus* Amm. Ἀνάρεος Zosim.) erklärt sich ebenso, wie schon öfters derartige Unterschiede zu erklären waren, durch die Überlieferung.

Wenn schliesslich Zosim. III 25, 7 von 75 Toten auf römischer Seite spricht, Ammian hingegen nur 70 zählt, so wird das an sich kaum jemand aus einer Verschiedenheit der Quellen erklären wollen, um so weniger, als sie in den 2500 gefallenen Feinden übereinstimmen. Indes muss es uns doch stutzig machen, dass von jetzt ab die Beziehungen zwischen Ammian und Zosimus aufhören. Dazu kommt, dass die Worte XXIV 6, 15 *post timorem depositum* mit der vorangehenden aus Magnus stammenden Schlachtbeschreibung nicht in Ein-

klang stehen. Sie nehmen auf ein früheres Stadium des Kampfes Rücksicht und könnten an XXIV 6, 5 anschliessen, aber nicht an § 13. So werden wir also zu der Annahme gedrängt, dass Ammian sich mit XXIV 6, 15 von Magnus abwendet, und zur Quelle A zurückkehrt. Dazu stimmt, dass wir gerade hier in die unmittelbare Umgebung Julians eingeführt werden[1].

Sofort ändert sich auch der Geist der Darstellung: wir hören wieder von Opfern und Vorzeichen (XXIV 6, 17) und erfahren eine Äusserung des Kaisers darüber. Auch XXIV 7, 1 sq. spielt sich in seiner nächsten Umgebung ab. Er beschliesst, vom Flusse weg zu marschieren, und lässt infolgedessen den grössten Teil der Schiffe verbrennen. Hier weisen unsere Berichte wichtige Unterschiede auf. Bei Amm. XXIV 7, 4 sollen 12 kleine Schiffe erhalten werden, um als Pontons auf Wagen mitgenommen zu werden. Als die Verbrennung der Schiffe Unwillen erregt, lässt der Kaiser das Feuer löschen. Aber nur 12 Schiffe können gerettet werden. Das sind natürlich nicht die 12 Pontons, denn diese waren ja nicht angezündet. Bei Zosim. III 26, 3 heisst es: καὶ πάντα πλὴν ὀκτωκαίδεκα Ῥωμαϊκῶν, Περσικῶν δὲ τεσσάρων ἐδαπανήθη πυρί. Der kleine Unterschied in der Zahl (24 Amm. 22 Zosim.) ist bezeichnend, bezeichnend auch die Einführung bei Zosimus: ταῦτα δὴ λαβὼν κατὰ νοῦν εἰσηγεῖται τῷ στρατῷ τὰ πλοῖα ἐμπρῆσαι κελεύων, die den verschiedenen Standpunkt des Berichterstatters deutlich kennzeichnet[2].

[1] Ob damit schon ein Unterschied in der Ausdehnung der Schlacht zusammenhängt? Zosim. III 25, 5 ἐκ μέσης νυκτὸς διέμεινε μέχρι μέσης ἡμέρας ἡ μάχη; Amm. XXIV 6, 12 *ad usque diei finem a lucis ortu decernens.* Die Dauer ist fast dieselbe.

[2] Wie ist es möglich, dass dieselbe Tatsache von zwei Berichterstattern, die gleich gut unterrichtet sein konnten und das Bestreben hatten, die Wahrheit zu sagen, mit solchen Abweichungen erzählt wurde? Ein sehr lehrreiches Beispiel dafür bietet der Bericht der deutschen und österreichisch-ungarischen Heeresleitung vom 1. Juni 1915. Der deutsche Bericht meldet: 'Auf der Nordfront von Przemysl sind gestern die Forts 10a, 11a und 12 (bei und westlich Dunkowiczki gelegen) mit 1400 Mann vom Rest der Besatzung und einer Bestückung von 2 Panzer-, 18 schweren und 5 leichten Geschützen durch bayrische Truppen stürmender Hand genommen'. Auf denselben Grundlagen beruht die österreichisch-ungarische Meldung: 'An der Nordfront von Przemysl erstürmten unterdessen bayrische Truppen drei Werke des Gürtels, machten

Auch der Bestand an Nachrichten ist ganz verschieden. Zosimus berichtet in derselben Weise wie bisher weiter, und wir haben kein Recht, hier Erfindungen des Zosimus zu sehen, wie es Klein l. l. p. 17 tut. Ammians Bericht ist geschlossen. Denn natürlich sind, wie schon bemerkt, die zwölf geretteten Schiffe nicht identisch mit den zwölf Pontons: diese brauchten nicht gerettet zu werden, Libanius (18, 263) lässt 15 Schiffe gerettet werden. Wer bei dem geringen Unterschied das Wahre überliefert, ist nicht zu entscheiden, ist ja sachlich auch ziemlich gleichgültig. Aber es gehört eine starke Voreingenommenheit dazu anzunehmen, dass Libanius aus Magnus schöpfe und willkürlich geändert habe.

Dass Ammians Bericht jetzt nicht mehr aus Magnus geflossen ist, lehrt besonders deutlich XXIV 7, 8: *quod nec adminicula quae praestolabamur cum Arsace et nostris ducibus adparebant ob causas impedita praedictas.* Davon ist vorher nicht die Rede gewesen. Magnus' Bericht, der den Feldzug vom Standpunkte des Frontoffiziers betrachtete, wusste davon anscheinend nichts[1]. Also ist diese Angabe aus Ammians Quelle übernommen. 8, 2 befinden wir uns wieder in unmittelbarer Umgebung Julians, auch hier (8, 4) wird der Wille der Götter erforscht, worum sich Magnus nicht gekümmert hatte. Schliesslich wird 8, 5 nach altrömischem Monatsdatum gerechnet, was bei Magnus sich nicht fand: *sextum decimum kalendas Iulias promotis iam signis.* Alles dies waren Kennzeichen der Quelle A. Bei Zosimus findet sich nichts davon. So ist wohl kein Zweifel, dass die Kapitel XXIV 7. 8 mit Magnus nichts zu tun haben.

1400 Mann zu Gefangenen, erbeuteten 28 schwere Geschütze, darunter zwei Panzergeschütze'. Es wäre reizvoll zu erfahren, bis zu welcher Stelle hinauf die Meldungen durchaus gleich gewesen sind. Ein ähnliches Beispiel bietet der Bericht vom 13. Juni 1915. Die deutsche Heeresleitung gibt bekannt: 'Der Brückenkopf von Sieniawa wurde gestern wiedergenommen; der Gegner liess 5000 Gefangene in unserer Hand. Nächtliche Gegenangriffe des Feindes scheiterten'. Der österreichisch-ungarische Bericht lautet: 'In Mittelgalizien führte ein Angriff österreichisch-ungarischer und deutscher Truppen zur Besitznahme von Sieniawa und nach Abwehr eines starken feindlichen Angriffs zur Erstürmung sämtlicher Stützpunkte nordöstlich der Stadt. Hierbei wurden 3500 Russen gefangen'.

[1] Reinhardt l. l. p. 2 glaubt, dass die *causae praedictae* in dem, was XXIV 7, 2 verloren ist, angegeben waren. Aber dort würden sie nur die Erzählung stören.

Der Beginn von Buch XXV schliesst eng an XXIV 8, 7 an, so dass wir an dieselbe Quelle zu denken haben. Merkwürdig ist die Gedankenverbindung XXV 1, 2 *properantem congredi militem dirimente fluvio breri prohibuit imperator, et non procul a vallo ipso inter excursatores nostros et Persicos proelio acri conserto Machamaeus cecidit ductor unius agminis* eqs. Hier schlägt die Satzfügung aller Logik ins Gesicht; es wäre eine Verbindung durch *tamen* möglich, aber nicht das einfach anreihende *et*. Nun berichtet Zosim. III 26, 5 gerade diese unbedeutende Einzelheit ziemlich ausführlich. Da auch Malalas p. 329, 15 — allerdings bei anderer Gelegenheit — die beiden Brüder namentlich erwähnt, ist die Zurückführung der Erzählung des Zosimus auf Magnus gesichert. Mit ihr stimmt aber Ammian überein. Bei ihm wird Maurus als *dux postea Foenices* bezeichnet. Das erinnert an eine ähnliche Bemerkung über Pusaeus XXIV 1, 9 und bestätigt, was wir oben p. 482 daraus geschlossen haben, nämlich dass Magnus seinen commentarius etwas später herausgegeben hat.

Im Folgenden bleibt Ammian nun zunächst Magnus treu: die Erzählung schreitet in engster sachlicher Berührung mit Zosimus vorwärts, indem bald dieser, bald jener einen Überschuss an Einzeltatsachen bietet. Es entsprechen sich Amm. XXV 1, 3—6 und Zosim. III 27, 1—4 (vgl. Klein l. l. p. 120 sq.). Die abweichenden Namensformen (*Hucumbra* Amm. Σύμβρα Zosim. $c \sim \sigma$; *Adaces* Amm. Δάκης Zosim. beides nach *a*) sind wie bisher zu beurteilen.

Amm. XXV 1, 7—9 hat bei Zosimus keine Entsprechung, ist aber eng mit seiner Umgebung verknüpft und trägt ganz den Charakter der Darstellung des Magnus. Also hat Zosimus diesen einfach verkürzt. Darnach deckt sich wieder Amm. XXV 1, 10. 11 mit Zosim. III 28, 1—2 (*Maranga* Amm. Μάρωνσα Zosim. $\Gamma \sim C$). Mit Recht führt Klein l. l. p. 121 für Magnus die Stadienrechnung bei Ammian an: 10 *progressi itaque septuaginta stadia.*

Die ausführliche in lebhaften Farben glänzende Schlachtschilderung Amm. XXV 1, 12—13 wagt Klein l. l. p. 122 nicht als Eigentum des Magnus zu bezeichnen, 'schon allein darum, weil jede Parallele fehlt'. Dass dieser Grund bei der Lage der Dinge hinfällig ist, bedarf keines Beweises; Zosimus hat ja reichlich, oft sinnlos gekürzt. Aber Klein hätte darauf hinweisen können, dass die § 11 und 12 nicht aneinander an-

schliessen. Der Wortlaut: *erant autem omnes catervae ferratae ita per singula membra densis ⟨lamminis⟩ tectae* eqs. setzt voraus, dass vorher *catervae ferratae* erwähnt waren. Dazu kommt, dass der Schwung der Schilderung auffallend von der Nüchternheit der auf Magnus zurückzuführenden Stücke abweicht. Weiter deutet die Bemerkung des *acceptae apud Nisibin memores cladis* über den Stoff des Magnus nach rückwärts hinaus. Schliesslich taucht neben der bei diesem allein üblichen Form *Persae* in § 18 auch der Name der *Parthi* auf, die wir schon früher als Kennzeichen der Quelle A erkannt haben.

Die Schlachtschilderung ist zu Ende geführt mit dem Schluss von XXV 1, 18. Es folgt ein erneuter Abschluss in § 19 *in hoc proelio Persarum maior, ut dictum est* (18) *apparuit strages* eqs. Hiermit kehrt Ammian also zu Magnus zurück. Zosim. III 28, 1 tritt bestätigend hinzu (Klein l. l. p. 122 sq.). Die Phrase *ut dictum est* in der Fuge fanden wir ganz ähnlich schon XXIII 5, 15.

Aber nicht für lange schliesst sich Ammian an Magnus an: XXV 2, 3 wechselt er wieder die Quelle. Die Fuge ist deutlich gekennzeichnet dadurch, dass *ipse* keine rechte Beziehung hat, weil ja auch vorher vom Kaiser die Rede ist. Wo wir die Quelle zu suchen haben, lehren die Worte *ut confessus est proximis*: dazu gehört weder Magnus noch Ammian. Gleich finden wir wieder etruskische Wahrsager und Weissagungen (XXV 2, 7. 8). Die Quelle A ist also deutlich fassbar. XXV 2, 5. 6 ist ein von Ammian eingelegter Exkurs.

XXV 3 wird bei Ammian die Schlacht geschildert, in der Julian tötlich verwundet worden ist. Die Darstellung führt uns in die unmittelbare Nähe des Kaisers (XXV 3, 2. 7 sq.)[1]. Auch erhebt sich die Schlachtschilderung beträchtlich über die Nüchternheit der aus Magnus geflossenen Stücke. XXV 3, 4 *Parthicus globus* entspricht ebenfalls der Ausdrucksweise der Quelle A.

Für die Darstellung des Ereignisses bei Magnus steht uns in erster Linie, bei Klein l. l. p. 122 sq. nicht eingereiht, Malalas zu Gebote: τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ Ἰουνίου κϛ ἀγαγὼν τοὺς πλανήσαντας αὐτὸν Πέρσας ἐξήτασεν αὐτούς· καὶ ὡμολόγησαν

[1] Der Vergleich mit Epaminondas mag eine Lesefrucht Ammians sein.

λέγοντες ὅτι ὑπὲρ πατρίδος καὶ τοῦ βασιλέως ἡμῶν ἵνα σωθῇ ἐδώκαμεν ἡμᾶς ἑαυτοὺς εἰς θάνατον καὶ ἐπλανήσαμεν ὑμᾶς· ἰδοὺ οι δοῦλοί σου ἀπεθάνομεν· καὶ ἀπεδέξατο αὐτοὺς μὴ φονεύσας αὐτοὺς ἀλλὰ δοὺς λόγον αὐτοῖς, ἵνα ἐκβάλωσι τὸν στρατὸν ἐκ τῆς ἐρήμου χώρας. καὶ περὶ ὥραν δευτέραν τῆς αὐτῆς ἡμέρας ὁ βασιλεὺς Ἰουλιανὸς παριὼν τὸ στράτευμα καὶ δυσωπῶν αὐτοὺς μὴ ἀτάκτους φέρεσθαι ἐτρώθη ἀδήλως· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν ἴδιον παπυλεῶνα διὰ τῆς νυκτὸς ἐτελεύτα, ὡς ὁ προγεγραμμένος Μάγνος ἐξέθετο.

Damit stimmt im allgemeinen überein Zosim. III 29, 1 ἐπεὶ δὲ εἰς χεῖρας ἅπαντες ἦλθον ἀλλήλοις, ἐπιὼν τοὺς ταξιάρχους καὶ λοχαγούς, ἀναμεμιγμένος δὲ τῷ πλήθει, πλήττεται ξίφει παρ' αὐτὴν τῆς μάχης τὴν ἀκμήν, καὶ ἐπιτιθεὶς ἀσπίδι φοράδην ἐπὶ τὴν σκηνὴν ἄγεται. μέχρι τε νυκτὸς μέσης ἀρκέσας ἀπέθανεν, οὐ πόρρω τὴν Περσῶν ἡγεμονίαν ἀπωλείας καταστήσας ἐσχάτης. Dass bei ihm die Schlacht περὶ πλήθουσαν ἀγοράν beginnt (III 28, 4), darf uns nicht irre machen: diese ihm als xenophonteisch geläufige Zeitbestimmung kann Zosimus sehr wohl an Stelle der bei Malalas bewahrten eingesetzt haben[1]. Ob die Verwundung durch ein Schwert bei Magnus berichtet war, oder ob Malalas mit seinem allgemeinen ἐτρώθη den Wortlaut bewahrt hat, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls hat nicht dort gestanden, was Ammian und Libanius überliefern, dass Julian durch eine Reiterlanze verwundet sei. Auch die ausführliche, medizinisch genaue Beschreibung der Wunde, wie sie Amm. XXV 3, 6 gibt: *et — incertum ⟨unde⟩*[2] *— subita equestris hasta cute bracchii eius praestricta costis perfossis haesit ima iecoris fibra*[3]. Dass wir es hier mit einem guten Berichte zu tun haben, lehrt Liban. 18, 268 δόρυ δὲ ἱππέως . . . διὰ τοῦ βραχίονος δραμὸν εἰς τὴν πλευρὰν εἰσέδυ. Das ist, in taciteische σεμνότης umgesetzt, ungefähr dasselbe, wie bei Ammian. Nur das verhängnisvolle Vorurteil, dass Libanius bei sachlicher Übereinstimmung auch aus Magnus

[1] Anders Th. Büttner-Wobst, Philol. LI (N. F. V) 1892 p. 574 adn. 34.

[2] Diese Ergänzung ist natürlich ganz unsicher, es kann auch eine genauere Angabe dagestanden haben, die etwa durch Überspringen einer Zeile verloren gegangen ist.

[3] Die Beschreibung der Verwundung lehrt, dass XXV 3, 3 *scuto inter tumultum abrepto* richtig überliefert ist. *abrepto* passt auch besser zu *inter tumultum*.

geschöpft haben müsse, lässt es Klein l. l. p. 124 glaubhaft erscheinen, dass das, was Ammian und Libanius gemeinsam ist, aus dieser Quelle stamme. Und gerade hier weicht Libanius von Zosimus-Malalas (also Magnus) und Ammian ab: bei diesen wird der Urheber der Wunde als unbekannt bezeichnet. Libanius berichtet, wie Crusius, Philol. LI (N. F. V) 1892 p. 735 erkannt hat, ausdrücklich, dass Ταϊηνός τις den Kaiser verwundet habe, ein Angehöriger des Araberstammes der Ταϊηνοί. Dadurch sondert sich Libanius von unserer übrigen Überlieferung ab. Es ist ja nur natürlich, dass eine zeitgenössische Überlieferung reichhaltiger und vielseitiger ist als eine literarisch festgelegte. Warum Zosimus die eingehende Geschichte der Verwundung, wie sie bei Ammian steht, nicht geglaubt haben soll, wie Klein annimmt, um alles auf Magnus zurückführen zu können, das sehe ich nicht ein. Wenn irgendwo, so ist hier der verschiedene Geist der Darstellung bei Magnus und bei Ammians zweiter Quelle erkennbar, und wir müssen es diesem Dank wissen, dass er, statt den nüchternen Bericht des Magnus zu wiederholen, uns die lebensvolle Schilderung der Vorgänge durch einen Augenzeugen aus Julians Umgebung bewahrt hat.

Ammian selbst können wir den Schwung der Darstellung nicht zutrauen. Ja, ich glaube sogar an einer Stelle vermuten zu dürfen, dass er eine pathetische Phrase durch eine nüchterne Feststellung aus Magnus verdrängt hat Mit Recht setzt Klein l. l. p. 124 Amm. XXV 3, 13 und Zosim. III 29, 2 in enge Beziehung:

quinquaginta tum Persarum optimates et satrapae cum plebe maxima ceciderunt, inter has turbas Merena et Nohadare potissimis ducibus interfectis.

ἔτι δὲ τῆς τελευτῆς τοῦ βασιλέως οὔσης ἀδήλου, τῶν Ῥωμαίων ὁ στρατὸς ἐπὶ τοσοῦτον ἐκράτησεν ὥστε πεντήκοντα μὲν τῶν ἐν μεγίστῃ δυνάμει σατράπας πεσεῖν καὶ ἐπὶ τούτοις Περσῶν ἄπειρον πλῆθος.

Der Satz ist bei Ammian aus dem Zusammenhange herausgerissen, und, was das Wichtigste ist, es folgt auf ihn ein schwungvoller Erguss, der mit seiner Sachlichkeit stilistisch schlecht zusammenpasst: *obstupescat magniloquentia vetustatis diversis in locis proelia viginti Marcelli; Sicinium Dentatum adiciat ornatum militarium multitudine coronarum; miretur super his Sergium, qui viciens et ter vulneratus est in variis*

pugnis ut fertur, cuius posteritatis ultimus Catilina claras gloriarum adoreas sempiternis maculis obumbravit. Diese hochtrabenden Exempla (vgl. Plin. nat. hist. VII 92. 101—106) passen nicht zu dem sachlichen aus Magnus eingelegten Berichte, der von Ammian augenscheinlich an die Stelle einer mit der ganzen Schlachtbeschreibung stilistisch in Einklang stehenden Angabe über die Verluste der Feinde und wohl auch über einzelne Waffentaten gesetzt ist.

Sachlich stimmen Amm. XXV 3, 14 und Zosim. III 29, 3 in dem Bericht über den Tod des Anatolius und die Rettung des Sallustius überein, und deswegen führt Klein l. l. p. 125 das Stück auf Magnus zurück. Das ist vielleicht richtig. Doch macht Mendelssohn darauf aufmerksam, dass Anatolius bei Ammian als *officiorum magister*, bei Malalas und Zosimus schlechthin als μάγιστρος bezeichnet wird, und zwar so, dass — abgesehen etwa von der Erklärung — kaum mehr in Zosimus' Vorlage gestanden hat: ἔπεσεν Ἀνατόλιος ὁ τῶν περὶ τὴν αὐλὴν ἡγούμενος τάξεων, ὃν καλοῦσι Ῥωμαῖοι μάγιστρον. Umgekehrt ist bei Sallustius Ammian wieder knapper: *Sallustius praefectus*, während Malalas und Zosimus in der Bezeichnung der militärischen Stellung genauer sind: Σαλούστιον ἔπαρχον πραιτωρίων Mal. Σαλούστιος ὁ τῆς αὐλῆς ὕπαρχος Zosim. III 29, 3. So wird man wohl diesen geringfügigen Unterschieden nicht allzuviel Bedeutung beimessen dürfen, um so weniger als auch der Schluss von XXV 3, 14 mit Zosimus enge Berührungen aufweist.

Bei Ammian wird die Feigheit der δύο τάγματα οὓς σκουταρίους προσαγορεύουσιν unterdrückt, aber die tapfere Haltung einer kleinen Abteilung von ihnen berichtet, die auch Zosimus kennt. Dieser Bericht ist bei Ammian durch *quidamque milites* an die Erzählung von Anatolius' und Sallustius' Schicksal sehr locker angeknüpft: das wäre erklärlich, wenn Ammian in der angenommenen Weise gekürzt hat. Diese kleine Abteilung wird XXV 6, 4 wieder erwähnt, und Klein l. l. p. 44 versucht in der Darstellung Ammians Widersprüche nachzuweisen, die er durch Quellenvermischung erklären will.

Am Tage von Julians Verwundung schlägt sich diese Abteilung durch und setzt sich in einem persischen Kastell fest: 26. Juni. Übereinstimmend berichten Amm. XXV 3, 14 und Zosim. III 29, 4, dass die Perser drei Tage lang dieses Kastell bestürmen, und dass der Abteilung erst nach dieser

Frist die Vereinigung mit dem Heere gelingt[1], d. h. am Abend des 28. Juni oder in der darauffolgenden Nacht.

Nun wird XXV 5, 1 *principio lucis secutae quae erat quintum Kalendas Iulias* der 27. Juni bezeichnet. An diesem Tage finden folgende Ereignisse statt: Jovianus wird zum Kaiser gewählt; diese Nachricht verbreitet sich unter den Truppen, die sich in Bewegung setzen; der neue Kaiser zeigt sich ihnen: XXV 5, 5 *per agmina iam discurrebat proficisci parantia.* Auf dem Marsche greifen die Perser an XXV 5, 8. Im folgenden ist nun die Anknüpfung sehr locker XXV 6, 1 *quae dum ultro citroque ordinantur hostiis pro Ioviano extisque inspectis* muss sich auf den folgenden Tag (28. Juni) beziehen; denn die Worte *si intra vallum remansisset ut cogitabat* setzen voraus, dass nach der Wahl ein Lager aufgeschlagen ist. *proinde egredi iam coeptantes* bezieht sich also auf den 28. Juni. Im Verlaufe des Tages wird das Kastell *Sumere* (Σοῦμα Zosim. III 30, 21) erreicht. Dort stösst auch jene versprengte Abteilung wieder zum Heere. Die Chronologie stimmt also; aber es muss auffallen, dass die Bezeichnung des Tages ungenau ist, und dass die Worte *quae dum ultro citroque ordinantur*, die doch augenscheinlich nicht auf die unmittelbar vorher geschilderten Ereignisse sich beziehen, keinen rechten Zusammenhang ergeben wollen. Diese Schwierigkeiten führen uns zu der Annahme, dass XXV 6, 1 eine Fuge ist, dass also dort ein Quellenwechsel stattgefunden hat. Nun stammt XXV 3, 15 bis XXV 5, 8 — ob die Charakteristik Julians Ammians Eigentum oder, was mir wahrscheinlicher ist, aus der Quelle mit übernommen ist, weiss ich nicht sicher zu entscheiden — augenscheinlich nicht aus Magnus. Denn wir befinden uns in unmittelbarer Umgebung des sterbenden Kaisers, die Quelle ist ein darstellender Geschichtschreiber, die Tagesbezeichnung XXV 5, 1 entspricht den Gepflogenheiten der Quelle A, und der Bericht des Zosimus weist keine engere Berührung mit diesem Stück auf. Somit wäre XXV 6, 1 sq. auf Magnus zuzückzuführen. Das bestätigt die Übereinstimmung mit Zosim. III 30, 2 sq.; der Charakter der Erzählung stimmt zu ihm[2].

---

[1] *post diem denique tertium* bezeichnet genau dieselbe Frist wie τρεῖς ἐξῆς ἡμέρας τῶν πολεμίων ἐφεδρευόντων. Irrig Klein, der es gleich *tertio die* fasst.

[2] Unterschiede wie Amm. XXV 6, 3 *Maximus* = Μαξιμιανός Zosim. III 30, 4. Amm. XXV 6, 4 *Sumere* = Σοῦμα Zosim. III 30, 2

Die Erzählung in XXV 6 ist in sich geschlossen. Kleins gegenteilige Behauptung erledigt sich durch genaue Interpretation.

XXV 6, 5 *secuto deinde die pro captu locorum reperta*[1] *in valle castra ponuntur:* das ist also am Abend des 29. Juni. Am folgenden Tage finden Plänkeleien vor dem Lager statt: in der Nacht erfolgt der Weitermarsch: 6, 8 *egressi exinde proxima nocte Charcham occupavimus locum*: das ist die Nacht 30. Juni/1. Juli. Daran schliesst sich 6, 9 *cumque his Kalendis Iuliis stadia triginta confectis* eqs.

Das folgende, was glatt anschliesst, hat bereits Klein l. l. p. 127 richtig aus Magnus hergeleitet: XXV 6, 11 sq. ~ Zosim. III 30, 4. Wenn er aber eine Doppelerzählung zu finden glaubt, weil XXV 7, 3 nochmals die 500 Germanen und Gallier erwähnt werden, denen die Durchquerung des Tigris gelungen ist, und infolgedessen eine Quellenverschiedenheit zwischen XXV 6, 13 und 7, 3 annimmt, so hat er die Stelle nicht genau erklärt. 7, 3 setzt gerade die Erzählung 6, 13 voraus: es wird da berichtet, dass das kecke Schwimmerstück der Germanen und Gallier neben der Nachricht vom Heere des Sebastianus und Procopius auf Sapores grossen Eindruck gemacht und er sich deswegen zu einer Verständigung bereit gezeigt habe.

Ganz locker reiht sich nun XXV 7, 4 an: *haec inter* eqs. Das würde an sich nichts weiter bedeuten, wenn nicht die Stimmung im folgenden auch verschieden wäre von der 7, 1—3 vorausgesetzten — vgl. besonders XXV 7, 4 *exacto miserabiliter biduo* — und das Eingreifen der Perser zwecks Friedensverhandlungen erst XXV 7, 5 sq. berichtet würde. Zwischen 7, 3 und 7, 4 ist also eine Fuge. War bis dahin Ammian dem Magnus gefolgt, so kehrt er jetzt zur Quelle A zurück, an der er nun festhält. Denn die Ähnlichkeiten, die sich zwischen Amm. XXV 7, 4 sq. und Zosim. III 31, 1 sq. 33 sq. finden, beschränken sich auf die Tatsachen im grossen und ganzen, während sowohl im Bestande der Nachrichten

fallen nicht ins Gewicht. Dass Zosimus und Ammian in der Bezeichnung der Flügel des Heeres einander widersprechen, meint Reinhardt l. l. 5. Er deutet ἐξ ὑπερδεξίου τοὺς Πέρσας ἀκοντιζόντων auf den rechten Flügel!

[1] Ob *reperta* richtig ist, sei dahingestellt. *aperta,* die Lesart alter Ausgaben, steht mit der Ortsbeschreibung im Widerspruch. Vielleicht hat es *reposita* geheissen. Oder kann man Ammian *reposta* zutrauen?

wie in einzelnen Tatsachen und der Anordnung sich nicht unbeträchtliche Abweichungen finden, auf die auch Klein l. l. p. 130 ausdrücklich aufmerksam macht, freilich ohne daraus die rechten Folgerungen zu ziehen. Denn die Frage, welcher Überlieferung der Vorzug gebührt, vermischt die Quellenanalyse mit den späteren Stadien der Untersuchung und bringt so in jene nur Unklarheit. Es werden dabei von ihm zwei grundsätzlich verschiedene Aufgaben nicht gesondert: das Eigentum des Magnus und die geschichtliche Wahrheit festzustellen.

Wenn daher die Friedensbedingungen im allgemeinen übereinstimmen, so ist das doch kein Beweis für Quellengemeinschaft, um so mehr, als Ammian alles 'noch besser' berichtet. Es muss aufs schärfste betont werden, dass die Bezeichnung des abgetretenen Gebietes bei Ammian und Zosimus verschieden ist, dass sie also dort abweichen, wo eine individuelle Gestaltung möglich war.

Zosim. III 31, 1

συνεδόκει δὲ Ῥωμαίους τοῦ τε Ζαβδικηνῶν ἔθνους ἐκστῆναι τοῖς Πέρσαις, ἔτι δὲ Καρδουηνῶν καὶ Ῥημηνῶν καὶ Σαληνῶν τε πρὸς τούτοις καὶ ἐπὶ πᾶσιν τῶν περὶ αὐτὰ φρουρίων ὄντων τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα μετὰ τῶν οἰκητόρων καὶ κτημάτων καὶ ζώων καὶ πάσης ἀποσκευῆς, Νίσιβιν δὲ παραδοῦναι δίχα τῶν ἐνοικούντων.

Amm. XXV 7, 9

petebat autem rex . . . quinque regiones Transtigritanas: Arzanenam et Moxoenam et Zabdicenam ibidemque Rehimenam et Corduenam cum castellis quindecim et Nisibin et Singaram et Castra Maurorum, munimentum perquam oportunum.

Ich lege keinen Wert darauf, dass Zosimus die Ethnika gebraucht, Ammian die Landschaftsnamen. Aber wie sollen wir die Verschiedenheit in der Namensbezeichnung des abgetretenen Stückes erklären, wenn beide einfach derselben Vorlage folgen?

Und auch sonst finden sich bezeichnende Unterschiede. Zosim. III 33, 1 Μαυρίκιον μὲν τῶν λοχαγῶν ἕνα τροφὴν ἐκ Νισίβιος ἀγαγεῖν ἐκέλευε τῷ στρατοπέδῳ: Amm. XXV 8, 7 *dux Mesopotamiae Cassianus et tribunus Mauricius pridem ob hoc missus, ad Ur nomine Persicum venere castellum, cibos ferentes ex his quos relictus cum Procopio et Sebastiano exercitus parcius victitans conservarat.* Weiter werden bei

Zosim. ibid. die Boten, die Julians Tod und Jovians Erhebung melden sollen κατὰ τὴν Ἰταλίαν geschickt, bei Amm. XXV 8, 8 *ad tractus Illyricos.*

So scheint mir der Beweis nicht geliefert, dass Magnus nach XXV 7, 3 noch von Ammian benutzt sei. Nur an einer Stelle ist vielleicht noch einmal ein Stückchen aus ihm eingefügt: XXV 8, 1 *si undarum vi superata venirent ad ripas, rapti a Saracenis vel Persis, quos ut diximus paulo ante* (6, 13) *exturbavere Germani, caedebantur ut pecora.* Hier stört der Relativsatz den Zusammenhang, daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass mit ihm ein Stückchen Magnus eingesprengt ist. Dass eine derartige Arbeitsweise Ammian zuzutrauen ist, haben wir beim ersten Auftreten von Magnus' Eigentum bei ihm gesehen, vgl. p. 471. Im übrigen ist die Stimmung des ammianischen Berichts verschieden von der des bei Zosimus zugrunde liegenden. Die stärkere Empfindung ist gewiss keine Zutat Ammians, dann würden wir sie ja auch in den aus Magnus stammenden Stücken wenigstens gelegentlich finden. Auf XXV 8, 12 *procinctum Parthicum*; 7, 12 *Parthi* sei nur kurz hingewiesen. Diese Bezeichnung haben wir nie in den auf Magnus zurückzuführenden Teilen der Erzählung gefunden. Wenn also Ammian selbst schwankt, so steht er unter einem doppelten Einflusse: 1. dem des Sprachgebrauchs seiner Zeit, den er auch bei Magnus fand, 2. dem der Quelle A. Ob diese ausschliesslich von *Parthi* gesprochen hat, lässt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Wenn aber Ammian auch in den aus A hergeleiteten Abschnitten *Persae* gebraucht, so ist das begreiflich, da stärkere Kräfte ihm diese Bezeichnung empfehlen mussten[1]. XXIV 10, 1 werden *prodigia* berichtet: das ist im Sinne der Quelle A.

Wenn bei Zosimus die Stimmung der Carrhener bei der Nachricht von Julians Tod geschildert wird, so hat darin schon Mendelssohn einen deutlichen Hinweis auf die Quelle erkannt. Derselbe Gelehrte hat auch auf einen Unterschied zwischen Amm. XXV 9, 12 und Zosim. III 34, 3 hingewiesen, aber da nicht sicher ist, ob hier dieser noch aus Magnus schöpft, lässt sich für unsere Untersuchung nichts daraus gewinnen.

Fassen wir also das Ergebnis unserer Untersuchung zu-

[1] Amm. XXV 9, 10. 11 stammt aus den Exempla, vgl. Val. Max. II 8, 4. 5 7, 1. 2, der nicht Quelle sein kann.

nächst rein äusserlich zusammen, so liessen sich auf Magnus folgende Stücke Ammians zurückführen:

XXIII 3, 1 *unde duae . . . Euphraten.* XXIII 5, 15—24. XXIV 1, 1—9. 1, 12—3, 2. 3, 10—4, 27. 4, 29—6, 13. XXV 1, 2 *et non procul* . . . 1, 11. 1, 19—2, 2. 3, 13—14. 6, 1—7, 3.

Das Übrige, soweit es sich nicht um Exkurse (zB. XXIII 4. XXIII 6) und um Lesefrüchte oder Exempla handelt, geht auf eine geschichtliche Darstellung zurück, die uns in die nächste Umgebung des Kaisers führt und gewisse Spuren ausgesprochen altrömischen Wesens — in der Tagesbezeichnung und besonders in der Rücksichtnahme auf Vorzeichen und Wunderdeutung — aufweist. Bei Magnus hingegen erkennen wir den Geist eines hauptsächlich militärisch interessierten Frontoffiziers, der seinem obersten Heerführer ergeben ist und ihm vertraut, ohne in die Gründe für die militärischen Vorgänge tiefere Einsicht zu haben. Sein Werk, das einige Zeit nach dem Kriege veröffentlicht sein muss, hat einen hypomnematischen Charakter gehabt; es scheint grundsätzlich — vom literarhistorischen Standpunkte aus betrachtet — den *commentarii* Caesars verwandt gewesen zu sein. Weitere Spuren des Magnus über die behandelten Teile hinaus dürften nicht zu finden sein. Hingegen lässt sich die Quelle A auch des weiteren bei Ammian erkennen. Doch das würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen.

Was die Erkenntnis der Stellungnahme der Quellen für die Feststellung der geschichtlichen Wahrheit bedeutet, liegt auf der Hand. Wissen wir erst, von welchem Punkte aus die Ereignisse beobachtet werden, dann wird es in der Regel gelingen, dem wirklichen Geschehen nahe zu kommen. Ohne diese Erkenntnis sind wir genötigt, oft nach dem Gefühle zu urteilen, das, so sehr es subjektiv sicher erscheint, doch eine objektive Überzeugungskraft in geringerem Masse hat.

Prag (z. Z. Freiberg i. S.). Alfred Klotz.

PROCOPIANA. II.

Haury hat in den Sitzungsberichten der bayrischen Akademie (1895 S. 125—176) eine genaue Beschreibung der Hss. Prokops gegeben, ohne sich dabei über die Güte der in erster Linie in Betracht kommenden zu äussern. Auch in den Prolegomena zu seiner Ausgabe tut er dies nicht, erklärt vielmehr (S. 23), dass man bei der Auswahl der Lesarten sich nach dem Sprachgebrauch Prokops richten müsse. Sein Verfahren bei der Herstellung des Textes lässt aber klar erkennen, dass er im Vandalenkriege G (Vatican. gr. 1001) und im Gotenkriege L (Laur. 69, 8) immer erst in zweiter Linie heranzieht. Dass hierbei G zuweilen ohne Grund vernachlässigt ist, glaube ich schon im vorigen Aufsatz gezeigt zu haben. Hier sollen nun zunächst noch andere Fälle dieser Art folgen.

II 4. 20 ἐπίτηδες (G ἐξεπίτηδες). Wenn irgendwo G das Richtige hat, so ist dies hier der Fall. Denn im ganzen Prokop kommt ἐπίτηδες sonst nicht vor, wohl aber recht häufig und ohne jede Variante ἐξεπίτηδες: I 3. 13, 5. 39, 11. 31, 18. 11, 24. 31, II 11. 35, III 7. 8, IV 25. 28, V 5. 19, 12. 26, 26. 10, VI 17. 10, 23. 22, VIII 7. 7, 29. 18, Arc. 10. 14, 12. 1, Aed. I 1. 42, 7. 5, II 2. 17.

I 8. 18 ἐρρίπτουν αὐτοὺς κατὰ τὸ κρημνῶδες (G κατὰ κρημνῶν). Es findet sich κατὰ τὸ κρημνῶδες mit ἔθετο Aed. II 3. 23, mit πεποίηται Aed. II 4. 22. Ferner διὰ τοῦ κρημνώδους ἀφικόμενοι IV 12. 18, τὴν ἄνοδον βιασάμενοι VI 11. 15, βιασάμενος ἀνέβη VIII 11. 57. Aber hier erwartet man den Genetiv. Anderseits ist das Substantiv κρημνός bei Prokop nicht selten: II 15. 33, 17. 19. 20, IV 19. 22, 20. 23, VIII 14. 8. 12, Aed. III 6. 9. Nur würde man wohl κατὰ ⟨τῶν⟩ κρημνῶν schreiben müssen; vgl. Thuc. VII 45 κατὰ τῶν κρημνῶν ἅλλεσθαι.

I 9. 7 ἐντυχόντες δὲ στρατιῶται Ῥωμαῖοι . . . πληγάς

τέ μοι οὐ φορητὰς προσετρίψαντο καὶ πάντα ἀφελόμενοι οἱ (οἷα VG) λῃσταὶ ᾤχοντο. Ich weiss nicht, wie sich Haury das Verhältnis von οἱ λῃσταί zum Subjekt des Satzes στρατιῶται Ῥωμαῖοι denkt, namentlich verstehe ich den Artikel vor λῃσταί nicht. Anderseits gibt οἷα ('wie Räuber') einen trefflichen Sinn. Gewöhnlich braucht Prokop ἅτε, so z. B. I 25. 40 ἔστησάν τε (sc. Ἰωάννην) γυμνὸν ἅτε λῃστήν τινα ἢ λωποδύτην, wiederholt aber auch οἷα: V 2. 21 οὔτε οἷα γυνὴ ἐμαλθακίσθη, Arc. 9. 10 οὐδὲ οἷα γυνὴ μίγνυσθαι, 17. 37 μετέωρον αἴρειν οἷα τὰ ἐς γραμματιστοῦ φοιτῶντα παιδία, 16. 12 Διογένην δέ τινα οἷα Πράσινον ὄντα und 10. 18 τοὺς Βενέτους οἷα ἐξαμαρτάνοντας κολάζειν ἠξίου, wozu Haury die Bemerkung macht 'ante οἷα excidit μυρία aut aliquid simile'. Es ist gar nichts ausgefallen. Vgl. auch noch οἷά γε VIII 15. 13, 27. 29, Aed. I 6. 11, II 8. 3.

I 11. 10 τὴν βασιλείαν ἐκδέξασθαι (G ἐκδέξεσθαι) ἐπίδοξος ἦν. Van Herwerden verlangt hier und auch I 13. 12, wo alle Hss. ἐκβάλλειν bei ἐπίδοξος haben, das Futurum; er verlangt es auch bei ὁμολογεῖν (im Sinne von 'versprechen') und ähnlichen Verben. Ob man soweit gehen darf, erscheint zweifelhaft; einen Infinitiv φέρειν (I 20. 8, VIII 24. 4) zu ändern, wird nicht angehen. Aber hier, wo die Überlieferung das Futurum bietet, wird man es nicht ablehnen dürfen.

I 14. 21 ἡττᾶσθε τῷ τοῖς ἄρχουσιν ⟨ἀεί G⟩ ἀπειθέστεροι εἶναι. Das nur in G überlieferte ἀεί gibt einen vortrefflichen Sinn, sein Ausfall in den übrigen Hss. erklärt sich vor dem folgenden ἀπ- leicht

Über Τίγρης (Τίγρις) ergibt die Adnotatio critica folgendes: Τίγρης in allen Hss. I 17. 5 und II 28. 5. Τίγρητος I 17. 22 und 23 (G Τίγριδος). Τίγρην in allen Hss. I 17. 4, in allen Hss. ausser P, wo Τίγριν überliefert ist, I 11. 27, aber II 19. 14 und 39 Τίγρην V, Τίγρητα P, Τίγριν G, die übrigen Hss. Τίγρην und I 22. 1 Τίγρην VG, Τίγριν PH. Aber Arc. 2. 23. 25. 28 und Aed. III 1. 5 ist nur Τίγριν überliefert. Haury schreibt in den Arc. und Aed. Τίγριν, sonst aber Τίγρης, Τίγρητος und Τίγρην. Man wird sich für eine einheitliche Schreibung entscheiden müssen. Der Wechsel zwischen η und ι z. T. in derselben Hs. ist eine Folge des Itazismus. Wichtiger erscheint mir der Genetiv Τίγριδος in G, der zu dem in den Arc. und Aed. einstimmig überlieferten Τίγριν passt. Ich würde mich deshalb für Τίγρις, Τίγριδος, Τίγριν entscheiden,

obwohl im Nominativ nur Τίγρης überliefert ist. Die Namensform Τίγρις hat auch Theophylaktus, bei dem der Fluss etwa 20 mal genannt wird. An zwei Stellen ist η überliefert (IV 16. 15 Τίγρης und I 13. 3 Τίγρην); mit Recht hat hier De Boor Τίγρις und Τίγριν geschrieben.

I 17. 48 Ἀρέθα . . . ἢ ἀτυχοῦντος ὡς μάλιστα ἢ καταπροδιδόντος ὡς τάχιστα (ὡς VP, ἐς τά G). Zu welchem ὡς die adnotatio critica gehört, ist nicht zu erkennen. Ich nehme an, sie gehört zu ὡς μάλιστα, und bemerke dazu, dass ἐς τὰ μάλιστα bei Prokop etwa ebenso häufig wie ὡς μάλιστα vorkommt. Ein Schreiber konnte aber bei der Nähe des andern ὡς viel leichter zu diesem als zu ἐς τά abirren.

II 18. 7 τὴν οἰκείαν ἀπολιπεῖν γῆν (γῆν om. VG). Das einsilbige γῆν bildet hier den Schluss eines Satzteiles; dass dies gerade wirkungsvoll ist — der Satz steht in einer Rede —, wird man nicht behaupten können. Auch II 16. 5 (ἐς τὴν πολεμίων ἐπέστελλε γῆν) möchte ich das den Satzschluss bildende γῆν gerne missen. Es liegt hier zwar keine Rede vor, aber γῆν fehlt in O und steht in P vor ἐπέστελλε. Das Fehlen in einer Hs. und die unsichere Stellung in den übrigen deuten darauf hin, dass hier ein nachträglicher Zusatz vorliegt. Überflüssig ist auch I 4. 21 (ἃ δὴ τῷ Περόζῃ ἀκούσαντι πόθον φασὶ (om. G, τοῦ μαργάρου γενέσθαι μέγαν) das in G ausgelassene φασί, da bereits der vorhergehende Satz von einem φασί abhängig gemacht ist, und geradezu störend ist II 2. 3 (Σύρας τε καὶ τῆς (om. G) Ἑλληνίδος φωνῆς ἑρμηνέα) der Artikel vor Ἑλληνίδος. Wenn er überhaupt nötig ist, dann gehört er vor Σύρας. Er ist aber auch II 21. 27 (πάντων τῶν (om. VGW) Ἐδεσσηνῶν διαφανέστατον) zu tilgen. Dass mit πάντες verbundene Substantiva im Genetiv neben Superlativen, μόνος und πρῶτος gewöhnlich den Artikel nicht haben, ist von mir schon wiederholt nachgewiesen. So in Bezug auf Herodot in den Jahresber. des phil. Vereins zu Berlin 1897 S. 206. Diese Regel gilt auch für Prokop. Von den überaus zahlreichen Stellen führe ich nur Arc. 12. 6 ἐπιφανέστατος μὲν Ἐδεσσηνῶν ἐγεγόνει πάντων an und bemerke bloss noch, dass nur an einer Stelle noch in einer Hs. und zwar gerade in G der Artikel überflüssiger Weise zugesetzt ist: Arc. 6. 27 φοβερώτατος γέγονεν ⟨τῶν G⟩ ἀνθρώπων ἁπάντων.

II 19. 38 οὑτωσὶ γάρ μοι περὶ τοῦδε τοῦ στρατοῦ σκόπει (G σκοπεῖν ἔπεισι). Zwar kann μοι als Dativus ethicus er

klärt werden, so dass ἔπεισι zur Konstruktion des Satzes nicht notwendig ist. Anderseits aber ist dies ganz am Platze, und es ist gar nicht zu erkennen, was jemand bestimmt haben sollte, es nachträglich zuzusetzen. Bedenklicher könnte man vielleicht an einer anderen Stelle in Betreff der Lesart in G sein (II 25. 10 τῶν τινα πολεμίων ἐπὶ κατακοπῇ ἰόντα ⟨μαθόντες τε καὶ⟩ λαβόντες), obgleich auch hier eigentlich gegen den Zusatz in G nichts ernstliches einzuwenden ist.

Arc. 12. 17 ἐνδεεστέρως ἢ κατὰ ⟨τὴν G⟩ χρείαν. Zweifellos hat G das Richtige. Genau dasselbe steht I 9. 21, VI 20. 13, VII 34. 24 und IV 27. 20 ist nur in O der Artikel ausgefallen. Vgl. auch Arc. 15. 6 μειζόνως ἢ κατὰ τὴν χρείαν und sonst noch κατὰ τὴν χρείαν I 24. 16, VII 1. 14, 17. 6, 20. 15, Arc. 22. 19. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf eine Ungleichheit im Ausdruck in Betreff des Wortes χρεία hinweisen. Prokop sagt Aed. II 10. 4 und IV 6. 25 κατὰ τὸ χρείᾳ ξυνοῖσον, aber VIII 32. 7 κατὰ τὸ τῇ χρείᾳ ξυνοῖσον. Ob beide Ausdrucksweisen neben einander bestehen können, oder diese Ungleichheit zu beseitigen ist, wage ich nicht zu entscheiden, schon darum nicht, weil in letzterem Falle es schwer halten dürfte, mit Sicherheit zu bestimmen, welche Ausdruckweise den Vorzug verdient.

Arc. 13. 10 schreibt Haury nach GP ὑποκείμενος (ἀποκ. S) τοῖς ἀεὶ παράγειν ὅποι ποτ' ἐδόκει βουλομένοις αὐτόν und 14. 11 nach Reiske τοῖς ταῦτα ἐπιτηδεύουσιν ὑποκείμενον φύσει, wo alle Hss. ἀποκείμενον haben, aber an der ganz ähnlichen Stelle 8. 22 τοῖς ἐξαπατᾶν ἐθέλουσιν ἀποκείμενος, obwohl G hier ὑποκείμενος bietet. An allen drei Stellen handelt es sich um Personen, die fremden Einflüssen leicht zugänglich sind, wofür ὑποκεῖσθαι der geeignete Ausdruck zu sein scheint. Dagegen steht von Ländern oder Städten, die feindlichen Angriffen oder Naturgewalten ausgesetzt sind, ἀποκεῖσθαι: Arc. 8. 5 ἐφόδοις ἀποκεῖσθαι συχναῖς ξυνέβαινε Ῥωμαίων τὴν γῆν und ähnlich Aed. II 9. 12, III 2. 3, IV 2. 15, 6. 18, 9. 17, 11. 20 (ἀποκ. V pr. m., ὑποκ. V corr.), VI 6. 2; τοῖς τε ἀνέμοις καὶ ταραχῇ τοῦ ῥοδίου ἀποκειμένην Aed. I 11. 18 und τῇ τοῦ ὕδατος ἐπιρροῇ ἀποκείμενα Aed. II 6. 11. Darum wird man auch Aed. II 4. 21 ἅπαντα (sc. πολίχνια) τοῖς ἐπιβουλεύουσιν ἀποκείμενα und Aed. IV 8. 20 ταῖς τῶν πολεμίων ἐπιδρομαῖς ἀποκείμενον nach A zu schreiben haben, wo Haury beide Male ὑποκ. hat. Bei den so häufig vorkommenden Verwechselungen

von ὑπό und ἀπό wird man aber auch Aed. I 1. 11 (βαρβάροις πανταχόθεν ὑποκειμένην τὴν Ῥωμαίων ἀρχήν) und Aed. II 10. 3 (πλείοσιν ἐπιβουλαῖς ὑποκείμενος), wo keine Hs. ἀποκ. bietet, dieses einzusetzen haben. Es ist beachtenswert, dass für ἐκκεῖσθαι in derselben Bedeutung I 18. 20, III 15. 8, V 23. 15 (ἐγκ. die Hss., verbessert durch Haury), Arc. 28. 12 nirgends ὑποκεῖσθαι in der Überlieferung eingetreten ist.

Zahlreich sind die Stellen, an denen G zwar keine bessere, aber doch eine völlig gleichwertige Lesart bietet. Folgendes sei angeführt: I 3. 12 ἐν σιωπῇ εἶχον (= VII 35. 7), G ἐν σιγῇ εἶχον (= IV 3. 21). — I 4. 13 ξὺν θυμῷ μεγάλῳ (V 18. 23 θυμῷ μεγάλῳ ἐχόμενος), G ξὺν θυμῷ πολλῷ (θυμῷ πολλῷ ἐχόμενος sehr häufig). — I 5. 4 τῶν τις ἐν Πέρσαις λογίμων, G. δοκίμων; für beide Ausdrücke finden sich zahlreiche Beispiele. — I 7. 11 τὴν δέησιν (G αἴτησιν) ἐπιτελῆ ἐποίει. Üblich in dieser Wendung ist δέησιν (I 5. 33, II 7. 35, 11. 30, IV 28. 44, VI 7. 38, VII 30. 8, 31. 6, VIII 4. 12), aber II 29. 32 steht τὴν αἴτησιν ἐπιτελέσειν und I 20. 11 τὴν αἴτησιν ἐπιτελῆ ποιήσειν. — I 14. 23 τῷ ἡμετέρῳ ἀκόσμῳ; G τῷ ἀκόσμῳ τῷ ἡμετέρῳ. Die Ausdrucksweise in G ist die wirkungsvollere und, da die Stelle in einer Rede steht, deshalb vielleicht vorzuziehen. — I 15. 20 ἐκ τῶν Ἀρμενίας χωρίων (G ὁρίων). — I 18. 25 τῷ ἀναισχύντῳ (G τὸ ἀναίσχυντον) καταπλαγείς. Das Gewöhnlichere ist der Dativ bei καταπλήττεσθαι; aber der Akkusativ steht auch III 18. 16, IV 11. 37, V 17. 19, VII 25. 14. — I 25. 38 ἤνυον, G ἤνυτον. Die Mehrzahl der Stellen hat ἀνύτειν, aber ohne Variante ἤνυον VI 11. 15 und ἀνύτειν (oder vielmehr ἀνύττειν) VI 28. 35 und VIII 20. 25. Die merkwürdige Schreibung mit ττ findet sich auch VII 16. 13 in H und VI 11. 15, 23. 22 in K. — II 24. 2 ἐσέβοντο, G ἔσεβον. Prokop braucht Aktivum und Medium dieses Verbums ganz unterschiedslos.

Zweifelhaft bleibt auch, ob man I 24. 29 σχολαίτερος oder nach G σχολαιότερος schreiben soll. Letzteres steht VII 32. 49 in allen Hss., σχολαίτερος aber III 13. 5, 24. 10, V 12. 27, 17. 4, VI 11. 9. Dagegen findet sich nur παλαιότερος (VIII 1. 7, 6. 9, Arc. 1. 4 u. 7) und παλαιότατος (I 1. 8, II 1. 7, VIII 6. 9, 22. 22, Arc. 9. 51, 21. 17). Substantivisch steht οἱ παλαιοί II 4. 5, wo G fälschlich οἱ πάντες hat. Sonst steht dafür οἱ πάλαι ἄνθρωποι IV 20. 23, VI 1. 5, 11. 13, 20. 8, VIII 20. 42, 24. 39, Aed. II 9. 3, IV 10. 5, VI 1. 2,

3. 6; τοῖς πάλαι ἀνθρώποις V 19. 13, VI 1. 11, 27. 7, Aed. II 5. 2, 7. 3, 10. 18, 11. 10, III 4. 6, 6. 18, IV 2. 9, V 5. 6. Dafür ist II 11. 15 in G und Arc. 9. 11 in P οἱ παλαιοὶ ἄνθρωποι verschrieben. Allgemeine Überlieferung ist dies V 22. 14 und Aed. I 8. 3, wird aber wohl zu ändern sein. Denn Prokop braucht sonst durchweg bei Personen, die nicht mehr leben, nicht mehr in einer bestimmten Stellung sind oder etwas nicht mehr besitzen, πάλαι. So besonders οἱ πάλαι Ῥωμαῖοι V 19. 9, 23. 16, VI 9. 16, 25. 8, VII 28. 8, τοῖς πάλαι Ῥωμαίοις V 28. 24, VIII 21. 14. Ferner VIII 32. 20 τῶν πάλαι Ῥωμαίων στρατιωτῶν, IV 15. 21 τοῖς πάλαι φιλτάτοις, VI 27. 19 οἱ πάλαι τεχνῖται, VII 10. 12 τοὺς πάλαι φρουρούς, das dem vorhergehenden (10. 6) τοὺς προτέρους φύλακας, wo vielleicht πρότερον zu schreiben ist, entspricht. Notwendig ist πάλαι bei οἱ κεκτημένοι, wenn ein Objekt dabei steht, wie II 3. 2 (πρὸς τῶν αὐτὰ πάλαι κεκτημένων) und III 5. 13. Aber auch wo dieses fehlt und das Partizipium substantivisch gebraucht ist (die Besitzer), VII 16. 15 u. 25, Arc. 12. 12, steht πάλαι. Bei einem sächlichen Substantiv steht es IV 8. 13 (τῶν πάλαι χρηστηρίων) und Aed. V 4. 16 (τοῦ πάλαι φρουρίου), während es sonst φρούριον παλαιόν heisst (IV 13. 33, Aed. II 6. 12, IV 6. 33) und παλαιὸν ἔρυμα (Aed. IV 6. 35). Hier ist der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen klar festzustellen. Aed. V 4. 16, wo πάλαι steht, ist die alte Befestigung verschwunden (ὅπερ Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς καθελών) und dafür an einer anderen Stelle eine neue angelegt, an den übrigen Stellen aber handelt es sich um Festungswerke, die aus alter Zeit stammen, aber noch bestehen. Bei χρηστήρια (IV 8. 13) heisst es πάλαι, weil in Prokops Zeiten die Orakelstätten verstummt sind. Nach diesem Sprachgebrauch ist aber οἱ παλαιοὶ ἄνθρωποι, wenn es sich nicht um noch lebende Menschen handelt, unmöglich.

Dass K trotz seines verstümmelten Zustandes an Wert L übertrifft, ist leicht zu sehen; dass aber letzterer nicht 'longe deteriorem esse', wie Krašeninnikow behauptet, hat Haury richtig erkannt und deshalb die Hs. oft genug 'dicendi ratione Procopiana accurate observata' bei der Textgestaltung vorgezogen (Proleg. S. 58). Im Folgenden will ich nun zeigen, dass dies in noch stärkerem Masse geschehen muss. Doch bevor ich zu Einzelheiten übergehe, muss ich erst noch eine allgemeine Bemerkung machen. Eigenmächtige Änderungen finden sich in

beiden Hss.; ich verweise hierüber auf das, was ich im vorigen Aufsatz über die beinahe ausnahmslose Änderung von ἐν τοῖς in ἐν οἷς in K und über den Dativ bei den Verben, die wohl oder übel gegen jemand handeln bedeuten, in L gesagt habe. Stehen also an sich gleichwertige Lesarten von K und L sich gegenüber, so muss, soweit dies möglich ist, der in den übrigen, durch andere Hss. überlieferten Büchern (I—IV, hist. arc., de aedif.) sich bietende Sprachgebrauch zur Beurteilung herangezogen werden.

V 4. 30 Θευδάτῳ ⟨τε L⟩ ἄντικρυς ἐμαρτύρετο καὶ Γότθοις τοῖς ἄλλοις. Vgl. das im vorigen Aufsatz (S. 256) Gesagte.

V 6. 26 ἣν ⟨δὴ L⟩ πατριμώνιον καλοῦσι Ganz ebenso von derselben Sache V 4. 1 ἣν δὴ πατριμώνιον Ῥωμαῖοι (V, om. L, in K eine Lücke) καλεῖν νενομίκασι. Das nur in V überlieferte Ῥωμαῖοι wird hier ebenso wenig nötig sein als an der anderen Stelle. Übrigens ist an beiden Stellen wie auch Arc. 22. 12, wo doch andere Hss. vorliegen, einzig πατριμόνιον überliefert. Sollte da die falsche Schreibung nicht Prokop selbst zur Last fallen?

V 7. 11 τοὺς πρέσβεις ἤδη ⟨που L⟩ παρ' αὐτὸν ἥκοντας. Die Partikel που, die vor dem folgenden παρ' leicht ausfallen konnte, setzt Prokop gern zu ἤδη: III 8. 7, IV 8. 22, 28. 18, VI 13. 8, 28. 10, VII 12. 9.

VI 7. 27 ὅταν δέ οἱ τὴν ἐκεχειρίαν αὐτοῖς (L πρὸς αὐτῶν) λελύσθαι ξυμβαίη. Hat hier L eigenmächtig geändert, so hat er den Satz entschieden verständlicher gemacht.

VI 8. 16 ὁ μὲν δεξιᾶς, ὁ δὲ τῆς ἑτέρας αὐτοῦ χειρὸς λαμβανόμενος (L λαβόμενος) ὀπίσω ἀνθεῖλκον. Wäre hier das Part. Aor. nicht in L überliefert, müsste man es ex coniectura setzen.

VI 14. 2 νόμοις δὲ πολλοῖς οὐ κατὰ ταὐτὰ τοῖς ἀνθρώπων ἑτέροις (L τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις) ἐχρῶντο. Ich muss gestehen, dass mir die von Haury bevorzugte Lesart nicht verständlich ist. Die in L gibt einen guten Sinn und lässt sich durch andere Stellen belegen (VI 15. 20, VIII 20. 44).

VI 27. 18 οἱ δὲ οὐδὲ ὅσον χάλικα ἐνθένδε ἀφελέσθαι ⟨ἐς τὸ⟩ παντελὲς ἴσχυσαν. Adverbial steht sonst nur παντελῶς, und das recht häufig; ich führe nur die in B. I—IV vorkommenden Fälle an: I 15. 24, 19. 13, II 6. 6, 11. 11, 19. 19, III 7. 8, 9. 5, 15. 8, 17. 5, IV 20. 5 (παντός O), 28. 23. Daneben aber findet sich Arc. 1, 36, 4. 19, 7. 20 wie hier in L in allen Hss. ἐς τὸ παντελές. Die Lexika zeigen, dass sich

diese Ausdrucksweise auch sonst im Spätgriechischen findet; auch entspricht sie ähnlichen von Prokop gern gebrauchten Wendungen, wie ἐς τὰ μάλιστα, ἐς τὸ ἀκριβές. Demnach ist ἐς τό in L kein willkürlicher Zusatz, sondern in K aus Versehen ausgefallen. Dagegen ist διηνεκές adverbial viel häufiger als διηνεκῶς bei Prokop. Deshalb ist Haurys Änderung διηνεκής in διηνεκές Arc. 11. 38 der von Reiske in διηνεκῶς vorzuziehen. Bei Varianten (VII 35. 1, VIII 3. 1) ist eine sichere Entscheidung unmöglich. VI 15. 6 (διηνεκῶς ⟨ἐς L⟩ πάντα τοῦτον τὸν χρόνον ὑπὲρ γῆς φαίνεται) scheint die überflüssige Präposition aus einem dem -ῶς übergeschriebenen -ες entstanden zu sein.

VII 1. 44 οὗτος ἀνὴρ μνησθεὶς γυναικός (L μνηστὴρ γυναικός). Für L spricht Arc. 5. 33 τῆς Ἀντωνίνης τῆς Βελισαρίου γυναικὸς ἐγγόνης ἐτύγχανε μνηστὴρ γεγονώς. Ob überhaupt μνησθῆναί τινος in diesem Sinne gebraucht worden ist, weiss ich nicht.

VII 6. 20 πλεύσας δὲ ξὺν Βελισαρίῳ ἔς τε Λιβύην καὶ Ἰταλίαν ἐγένετο ἐς ταύτην τὴν ἐμπειρίαν ⟨εὐ- L⟩δόκιμος. Es ist doch merkwürdig, dass neben dem so häufigen δόκιμος das viel seltnere εὐδόκιμος an zwei gleichlautenden Stellen gerade so wie hier von Männern gebraucht wird, die aus der Schule Belisars hervorgegangen sind: V 29. 20 und VI 1. 21 ἐν τοῖς Βελισαρίου δορυφόροις εὐδόκιμος. Man vgl. auch V 9. 17 ἐν τοῖς Βελισαρίου ὑπασπισταῖς εὐδοκιμοῦντα.

VII 8. 16 μεταβάλλουσιν ἐπὶ τοὐναντίον (L ἐς πᾶν τοὐναντίον). Für L ist anzuführen: VI 3. 13 εἰς πᾶν ἡμῖν τοὐναντίον τὰ τῆς ἐλπίδος ἐκβέβηκε, VII 13. 15 τὰ βέλτιστα ἐς πᾶν τοὐναντίον Βελισαρίῳ ἀποκεκρίσθαι, Arc. 7. 7 ἐς πᾶν τοὐναντίον ἐχώρησαν. Vgl. auch VIII 20. 45 πρὸς δύοντα δὲ πᾶν τοὐναντίον.

VII 16. 32 τὰς ἱκεσίας (L ἱκετείας) ὑπερφρονέουσι, VII 20. 23 τὴν ἱκεσίαν (L ἱκετείαν) προτεινόμενος und 20. 25 τὴν ἱκεσίαν (L ἱκετείαν) δεξόμενος. Sonst hat Prokop nur ἱκετεία: II 15. 18, VI 14. 31, Arc. 9. 6 u. 7, 15. 3.

VII 24. 15 ἐν περιτροπῇ (L ἐκ περιτροπῆς). Der sonstige Brauch ist für L: I 14. 30, III 5. 23, V 25. 12 u. 16, VI 7. 2, 9. 13, 12. 41, VII 20. 14, VIII 20. 50, 25. 24, Arc. 11. 8, 26. 31, Aed. IV 2. 15. Aber eine sichere Entscheidung ist doch nicht möglich, da I 14. 36 in VG ἐν περιτροπῇ, in P ἐν ἐπιτροπῇ überliefert ist, der Dativ mit ἐν also feststeht.

VII 28. 18 τῇ ⟨τῆς L⟩ Σικελίας Μεσσήνῃ προσέσχον. Die Lesart in K τῇ Σ. Μ. würde das sikelische Messene im Gegensatz zu einem andern stellen, was hier nicht beabsichtigt sein kann. Σικελίας ist chorographischer Genetiv und hat als solcher in L den Artikel, während der Ortsname denselben nicht braucht. Prokop wird τῆς Σικελίας Μεσσήνῃ geschrieben haben.

VII 32. 40 οὕτω γὰρ τὸ ἐνθένδε ἀδεέστερον ᾗ βούλονται (L βούλοιντο τὰ πράγματα) διοικήσονται. L hat ja auch sonst nicht selten mehr als K, und zwar sind die Zusätze meist der Art, dass sie nichts Anstössiges haben, aber doch auch nicht notwendig erscheinen. Wer aber hier τὰ πράγματα entbehren will, muss τὸ ἐνθένδε als Objekt zu διοικήσονται nehmen. Nun kommt dies zwar bei Prokop sehr häufig vor, aber immer nur adverbial: I 4. 24, 10. 5, 15. 27, 19. 15, II 28. 20, 29. 16, IV 28. 12, V 12. 4, VII 34. 13, 38. 23, VIII 2. 7, 6. 18, 7. 8, 28. 5, Arc. 18. 9, Aed. I 5. 11, 6. 12, II 2. 18, IV 6. 16, V 6. 24, VI 1. 6, 3. 5. Ebenso τὸ ἐντεῦθεν I 17. 22, II 3. 37, III 1. 7, IV 4. 26, V 6. 8 (ἐνθένδε L), 15. 25, VIII 4. 7, Arc. 9. 43. Zwei von diesen Stellen könnten Bedenken erregen, V 12. 4 τὸ δὲ ἐνθένδε μέχρι τῶν Λιγουρίας ὁρίων Γαλλία ἐκλήθη und II 29. 2 τὸ γὰρ ἐνθένδε αὐτῷ μελήσειν. Mit der ersten Stelle muss man V 15. 25 καὶ ταύτης μὲν ἐχομένη Πρέκαλις ἡ χώρα ἐστί, μεθ' ἣν Δαλματία ἐπικαλεῖται vergleichen. Hier entspricht μεθ' ἥν genau dem τὸ ἐνθένδε, an beiden Stellen ist als Subjekt 'ein' oder 'das Land' zu denken. Es ist also eine Kürze des Ausdrucks für 'nun folgt ein Land, das den Namen führt'. Vgl. auch ἐκ δὲ παλατίου Μοῦνδος μὲν διὰ πύλης ἐξήει, ἔνθα δὴ ὁ κοχλίας ἀπὸ τῆς καθόδου κυκλοτεροῦς οὔσης ὠνόμασται. Mit der zweiten Stelle sind Her. I 9 σοὶ μελέτω τὸ ἐνθεῦτεν ὅκως μή σε ὄψεται ἰόντα διὰ θυρέων und III 155 τὸ δ' ἐνθεῦτεν ἐμοί τε καὶ Πέρσῃσι μελήσει τὰ δεῖ ποιέειν zu vergleichen. Ein ἃ δεῖ ποιεῖν oder etwas Ähnliches ist als Subjekt zu μελήσει zu denken. Als Subjekt oder Objekt steht dagegen τὰ ἐνθένδε II 6. 1, 22. 18, IV 6. 23, V 24. 6, VIII 5. 30, Arc. 1. 1 (ἐνθάδε G), 7. 12, Aed. IV 8. 3. Danach ist VIII 1. 1 ὅσα μὲν ἄχρι τοῦδέ μοι δεδιήγηται . . . τὰ (τὸ codd.) δὲ ἐνθένδε οὐκέτι μοι τρόπῳ τῷ εἰρημένῳ ξυγκείσεται zu verbessern; vgl. namentlich den ganz gleichen Übergang Arc. 1. 1 und den ähnlichen Aed. IV 8. 3 ὅσα δὴ . . . τὰ δὲ δὴ ἐνθένδε ἐρῶν ἔρχομαι. — Wie VII 32. 40 ist auch VI 6.

30, VII 32. 17, Arc. 22. 13, 28. 11 τὰ πράγματα Objekt zu διοικεῖσθαι. Endlich sei noch auf Arc. 18. 9 (ὅπως τὸ ἐνθένδε διοικούμενος κατ' ἐξουσίαν Λιβύην καταπιὼν ὅλην λῃζηται) hingewiesen, wo wie an unsrer Stelle das adverbiale ἐνθένδε neben διοικεῖσθαι mit einem Objekt steht.

VII 33. 7 Φράγγοι Βενετίων τὰ πλεῖστα σφίσι προσεποιήσαντο οὐδενὶ λόγῳ (L πόνῳ). Ersteres könnte nur heissen 'ohne Recht', was an sich passend wäre, aber zu den folgenden Worten οὔτε Ῥωμαίων δυναμένων ἔτι ἀμύνεσθαι οὔτε Γότθων οἵων τε ὄντων τὸν πόλεμον πρὸς ἑκατέρους διενεγκεῖν passt nur πόνῳ.

VII 34. 16 πῶς ἄν τις ἐφικέσθαι δύναιτο λόγῳ (VW, τῷ λόγῳ L, in K ist hier eine grössere Lücke) τῆς τοῦ πράγματος ἀτοπίας. Für L spricht der genau ebenso gebildete Satz Arc. 8. 27 πῶς ἄν τις τῶν Ἰουστινιανοῦ τρόπων ἐφικέσθαι τῷ λόγῳ δυνατὸς εἴη;

VII 37. 18 ἄνδρες δὲ ⟨κατὰ L⟩ τριάκοντα ἑκατέρωθεν ἐν ὁμήρων λόγῳ . . . δέδονται. Das distributive κατά ist wegen ἑκατέρωθεν durchaus am Platze; vgl. VI 11. 3 ἔστι δὲ καὶ ἄλλα φρούρια δύο . . . ὧν δὴ ἐν ἑκατέρῳ φρουρὰν οὐχ ἧσσον ἢ κατὰ πεντακοσίων (πεντακοσίους L) ἀνδρῶν κατεστήσαντο, wo wegen des folgenden ἀνδρῶν der Akkusativ in L unmöglich ist. Der adverbiale Gebrauch von κατά wird gestützt durch IV 11. 13 οἷς καὶ κατὰ πεντήκοντα, ἂν οὕτω τύχῃ, συνοικοῦσι γυναῖκες. Unsrer Stelle (VII 37. 18) entspricht übrigens ganz genau V 21. 9 ἄνδρες δὲ αὐτὴν οὐχ ἧσσον ἢ κατὰ πεντήκοντα κινοῦσιν. Das distributive κατά steht hier, weil es sich um vier μηχαναί (κριοί) handelt. Dass κατά vor Zahlen auch 'ungefähr' bei Prokop bedeuten kann, habe ich Rhein. Mus. 1914 S. 645 bemerkt. Den dort angeführten Stellen (IV 11. 23, V 1. 17) ist noch III 17. 2 zuzufügen. Wie V 21. 17 (τὸ βέλος) ἐξικνεῖται μὲν οὐχ ἧσσον ἢ κατὰ δύο τῆς τοξείας βολάς aufzufassen ist, ist mir nicht ganz klar. Auch die fast gleichlautenden Stellen III 8. 25 und IV 11. 17 lassen verschiedene Erklärungen zu.

VII 37. 23 χρόνῳ ὑστέρῳ (V, χρ. ὕστερον L, in K noch dieselbe Lücke). L hat das allein Richtige; Prokop sagt entweder χρόνῳ ὕστερον und das sehr oft oder χρόνῳ τῷ ὑστέρῳ (I 7. 35, 20. 8, 22. 19, II 4. 7, 5. 30, 22. 8, III 5. 9, 7. 25, 20. 25, V 13. 14, VII 1. 34, Arc. 1. 6), einmal auch τῷ ὑστέρῳ χρόνῳ (II 23. 17), nirgends aber sonst χρόνῳ ὑστέρῳ.

VIII 5. 13 οὕτω γὰρ αὐτοὺς τότε (τῇ L) Λατίνων φωνῇ

ἐκάλεσαν Ῥωμαῖοι. Es heisst sonst regelmässig τῇ Λατίνων φωνῇ: II 1. 7, 23. 6, 26. 29, III 1. 6, IV 26. 26, V 7. 8, 11. 2, 15. 4, VII 28. 7, VIII 35. 15, Arc. 6. 15, Aed. II 5. 9, III 3. 14, IV 1. 19, 5. 11, 6. 16, VI 3. 11. Ebenso τῇ Περσῶν φωνῇ VIII 10. 8, τῇ Ἑλλήνων φ. II 25. 4, VIII 14. 48, τῇ Γότθων φ. V 10. 10, τῇ Ἀρμενίων φ. IV 28. 16, τῇ Φοινίκων γλώσσῃ IV 10. 22. Vgl. auch VII 14. 36 τὴν Λατίνων ἀφιέντα φωνήν im Gegensatz zu VII 16. 24 οὔτε Λατίνην ἢ Γοτθικὴν ἢ ἄλλην τινὰ ἢ Ἀρμενίαν μόνην ἀφεῖναι φωνήν, wo der Artikel in der Aufzählung weggelassen ist. Zweifelhaft bleibt, ob der Artikel an Stelle von τότε oder neben τότε treten muss.

VIII 8. 19 τρέψαντες (L στρέψαντες) τοὺς ἵππους. Sonst στρέφειν τοὺς ἵππους I 2. 14, VI 1. 22 und, wenn ich nicht irre, ist dies wohl auch sonst Sprachgebrauch. Ob aber τὰ νῶτα τρέψαντες I 18. 44 und III 18. 9 nach I 14. 48, V 23. 24, VI 13. 10, 25. 12, VII 19. 21, wo τὰ νῶτα στρέφειν steht, zu ändern ist, bleibt ungewiss.

VIII 11. 44 ὁ στρατηγὸς ἐς τὸ ἔδαφος πεσών (L ἐκπεσών). Dass zur Bezeichnung eines Sturzes vom Pferde das Simplex πίπτειν ausreicht, ist selbstverständlich, und so braucht es auch Prokop I 13. 32, II 11. 9, 26. 9, VI 12. 34, VII 4. 24, VIII 8. 36, 31. 16. Aber etwa ebenso häufig setzt er ἐκπίπτειν: I 23. 19, II 28. 1, IV 17. 23, 21. 27, VII 24. 23, und die Wahrscheinlichkeit ist doch grösser, dass in K die Präposition aus Versehen ausgefallen ist als die, dass sie in L willkürlich zugesetzt ist. Tritt 'vom Pferde herab' hinzu, so heisst dies beim Simplex ἐκ τοῦ ἵππου (I 13. 32, VIII 8. 36, 31. 16) oder ἀπὸ τοῦ ἵππου (II 26. 9), dagegen beim Kompositum nur τοῦ ἵππου (I 23. 19, II 28. 1). Wenn also VII 24. 23 in K ἐκ τοῦ ἵππου ἐκπίπτει steht, in L aber die Präpostion ausgelassen ist, so wird auch hier L der Vorzug zu geben sein.

VIII 17. 3 ἀναπυνθανομένῳ εἰ ὁ λόγος ἀληθὴς (ὑγιὴς L) εἴη. Prokop braucht ὑγιής geradezu im Sinne von ἀληθής. Vgl. VIII 5. 7 εἴπερ ὁ λόγος ὑγιής ἐστι, 6. 3 οὐχ ὑγιᾶ τὸν λόγον ἰσχυρίζονται εἶναι, 32. 32 οὐχ ὑγιᾶ τὸν λόγον εἶναι οἰόμενοι. Sicherlich verdankt ἀληθής in K einer erklärenden Randbemerkung seinen Ursprung.

Mit Unrecht dagegen schreibt Haury nach L VII 9. 22 οἱ φυλακτήριον ταύτῃ ἔχοντες, wo K τὸ φυλ. hat. Wegen ταύτῃ ist der Artikel unerlässlich und er steht genau so VIII 25.

24, 33. 4; vgl. auch 16. 7 οἳ τὸ ἐνταῦθα φυλακτήριον εἶχον und VII 38. 11 ὅσοι τὸ ἐνταῦθα φυλακτήριον εἶχον. Überall bezeichnet hier φυλακτήριον einen Ort. Dagegen fehlt der Artikel regelmässig in der Wendung φυλακὴν oder φρουρὰν ἔχειν, wie zB. VI 10. 6 ὅσοι φρουρὰν ἐνταῦθα εἶχον (vgl. oben VII 38. 11), und so fehlt auch VIII 8. 17 u. 23, 24. 34 bei φυλακτήριον in der Bedeutung 'Besatzung' der Artikel. Darum wird man VIII 12. 21, wo Haury nach K ἡνίκα Πέτραν ὁ Χοσρόης ἑλὼν τῇδε τὸ φυλακτήριον κατεστήσατο schreibt, mit L den Artikel besser streichen ('als Ch. nach der Einnahme Petras dorthin eine Besatzung legte').

Ebenso ist auch in VII 3. 10 ἐς τὴν πρᾶξιν οὔτι ἀκουσίως (ἀκούσιος K) καθῆκεν αὐτόν die Lesart von K mit Unrecht verschmäht worden. Das Adjektivum ἀκούσιος tritt bei Prokop sehr häufig zum Verbum. VII 7. 12 schreibt Haury richtig ἀκουσίους mit K (ἀκουσίως L) und VIII 27. 25 mit Maltretus ἀκουσίων gegen alle Hss., die ἀκουσίως haben. Warum verschmäht er nun VII 3. 10 die adjektivische Form? Neben diesem wird ἄκων selten gebraucht (I 24. 56, II 15. 13, VI 30. 21, VII 34. 45). Ob IV 23. 17 mit Haury οὔτι ἄκοντες ἔμειναν nach V oder οὔτι ἀκούσιοι ἔμ. nach PO zu schreiben ist, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden; doch würde ich letzteres vorziehen, weil dieses gerade in Verbindung mit οὔτι wiederholt vorkommt (II 11. 14, III 22. 13, V 3. 15, 12. 15, 16. 3, VII 3. 10). Im Femininum scheint Prokop neben dem üblichen ἀκούσιος (II 30. 50, V 3. 15, VII 34. 21, VIII 5. 22, Arc. 17. 6, 22. 24) doch auch ἀκουσία gebraucht zu haben. Es ist dies Arc. 5. 23 und 17. 11 die einzige Überlieferung.

Nicht gering ist auch hier die Anzahl der Stellen, in denen K und L gleichwertige Lesarten haben. V 22. 22 περιπληθεῖς (L ὑπερπληθεῖς). — VI 1. 11 κατώρυχα (L διώρυχα). — VI 29. 33 τοὺς γὰρ ἐναντίους (L τῶν γὰρ ἐναντίων) οἱ Γότθοι πλήθει καὶ δυνάμει παρὰ πολὺ ὑπεραίροντες. Prokop hat ὑπεραίρειν τινά τινι und τινός τινι. Dasselbe Schwanken in der Überlieferung findet auch VII 13. 25 statt (K σφᾶς ὑπεραίροντας, L σφῶν ὑπερ.). Die Angaben im Index graecitatis Haurys sind unvollständig. Für die Konstruktion mit dem Genetiv fehlen zwei Stellen (I 17. 32, V 29. 12), noch mehr für den Akkusativ. Ich bemerke noch, dass das Verbum in der ursprünglichen Bedeutung 'überragen', d. h. 'höher sein',

nur den Akkusativ bei sich hat: I 7. 14 (μέτρῳ πολλῷ ὑπεραίροντα τοῦ τείχους τὸ μῆκος), II 27. 6, Aed. I 1. 42, IV 11. 15, V 3. 6, VI 4. 19. — VII 1. 5 ἦν Βυζαντίοις πρὸς ἡδονήν (L ἡδονῆς). Der Akkusativ steht noch III 10. 8, 22. 3, VI 12. 15 (VII 7. 14 μὴ διὰ τῶν πρὸς ἡδονήν K, διὰ τῶν μὴ προσηνῶν L[1]). der Genetiv IV 22. 15, V 2. 18, 6. 7, VI 3. 20. — VII 1. 25 ὅσους (ὅσοις L) ἤρεσκε, VII 8. 6 ὅσους (ὅσοις K) ἤρεσκε, IV 26. 22 αὐτὸν (VO, αὐτῷ P) ἀρέσκοι, VI 22. 17 Οὐιττίγιδι τε αὐτῷ (αὐτόν W) ἤρεσε καὶ Γότθοις τοῖς ἄλλοις (Γότθους τοὺς ἄλλους W). Beide Kasus kommen auch sonst häufig bei Prokop vor; doch ist der Akkusativ der bevorzugte; einmal hat er auch ἀπαρέσκειν τινά (Arc. 17. 31). Dagegen scheint Prokop ἐνοχλεῖν nur mit dem Akkusativ verbunden zu haben. Dieser findet sich I 6. 7 (αὐτῷ P), 14. 26, 19. 30, II 26. 8, V 19. 2, 27. 29, VI 17. 8 (αὐτῷ L) u. 9, VII 16. 31, 29. 9, 38. 10, VIII 14. 5, 15. 14 (αὐτούς K, αὐτοῖς L, αὐτοῦ W), 28. 11, Arc. 5. 18, 29. 33, 30. 29 (βασιλεῖ g), Aed. II 3. 26, 8. 18, IV 11. 11. Nur VII 29. 7 steht ἐνοχλῶν αὐτῇ τ' in V, in L aber das vieldeutige ἀυ (in K Lücke). — VII 17. 24 ὥς πη ἕκαστος δυνατὸς ἐγεγόνει K, ὥς πη ἑκάστῳ δυνατὰ ἐγεγόνει L. Der Fall liegt hier sehr eigentümlich. In allen vorhergehenden Stellen heisst es in dieser Wendung ὡς ἕκαστός πη δυνατός: I 8. 18, II 12. 6, 23. 9, IV 15. 44, 26. 19, V 29. 31, VII 4. 32, in allen folgenden aber ὥς πη ἑκάστῳ δυνατά: VII 29. 12, 40. 41, VIII 16. 19. Dass innerhalb von B. VII in mancher Hinsicht ein Wechsel im Sprachgebrauch eingetreten ist, will ich später noch an einem andern Falle zeigen. Sieht es nun nicht ganz so aus, als ob Prokop an unsrer Stelle einen solchen Wechsel hat eintreten lassen, der Schreiber von K oder ein Vorgänger von ihm aber noch nach alter Gewohnheit die bis dahin übliche Wendung geschrieben hat? Auch daraus, dass δή bei ihm die Stellung wie in der später üblichen Wendung hat, möchte ich schliessen, dass sie ihm hier vorgelegen hat. — VII 27. 7 ἀποπειρασώμεθα K, ἀπόπειραν ποιησώμεθα L. — 30. 25 ἐδέετο (ἔχρηζε L). — 33. 1 ὥσπερ μοι ⟨ἐν τοῖς L⟩ ἔμπροσθεν εἴρηται. — 34. 19 ἐς ὄψιν ἥκειν (ἐλθεῖν L). — VIII 6. 1 οἱ ⟨περὶ L⟩ ταῦτα δεινοί. —

[1] Ob hier πρὸς ἡδονήν oder προσηνῶν richtig ist, dürfte schwer zu entscheiden sein, aber falsch ist jedenfalls die Stellung von μή in K; es gehört vor πρὸς ἡδονήν.

11. 40 πλέον ἢ ἑβδομήκοντα γεγονὼς ἐτῶν (L ἔτη). — 14. 25 σπουδάζοντες (L σφαδάζοντες) und ebenso 34. 10 σπουδάζων (L σφαδάζων). — 20. 51 ἄωρι τῶν νυκτῶν K, ἄωρι νύκτωρ L. Ersteres = VII 3. 12, 9. 21, 26. 20, letzteres = VII 32. 9, VIII 29. 13. — 21. 5 τῷ δὲ ἐπιγενομένῳ ἐνιαυτῷ (K = VIII 1. 3), τῷ δὲ ἐπιγενομένῳ ἔτει (L = II 26. 1). Wichtiger ist die Frage, ob das hier allseitig überlieferte Part. Aor. ἐπιγενομένῳ richtig ist. — II 26. 1 steht es so nur in G und VIII 1. 3 nur in L, während die andern Hss. ἐπιγινομένῳ haben. In allen Hss. steht τῇ ἐπιγινομένῃ νυκτί I 7. 21 und mit der Variante ἐπιούσῃ in G I 18. 10. Τῇ ἐπιγινομένῃ (ἡμέρᾳ) ferner findet sich II 26. 14, 27. 44, dagegen τῇ ἐπιγενομένῃ ἡμέρᾳ II 22. 17, III 20. 17, IV 26. 1, 27. 1, V 18. 1, 19. 1, VI 1. 13, 17. 21, VII 24. 10, 36. 20, VIII 12. 1, 29. 10, 35. 32; an 5 Stellen (I 14. 13, II 18. 26, 24. 18, III 4. 32, VI 6. 36) ist die Überlieferung schwankend. Wie man sieht, ist die Überlieferung viel mehr für das Part. Aor., und doch würde sich Prokop mit diesem Sprachgebrauch in Gegensatz zu allen seinen Vorgängern stellen. Mir ist keine einzige Stelle bekannt, in der in solchen Ausdrücken das Part. Aor. gebraucht ist. Thukydides hat III 75 und IV 130 τῇ ἐπιγιγνομένῃ ἡμέρᾳ, VII 6 τῇ ἐπιούσῃ νυκτί, IV 134 ἐν τῷ ἐπιόντι χειμῶνι, Xenophon τῇ ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ An. IV 5. 30, τῇ ἐπιούσῃ νυκτί Hell. II 1. 22, τῷ ἐπιόντι ἔτει Hell. I 6. 1, II 1. 10, 3. 1, ἐν τῷ ἐπιόντι χρόνῳ Cyrop. II 1. 23, VIII 7. 7. Aus späterer Zeit führe ich aus Dio Cassius an τῷ ἐπιγιγνομένῳ ἔτει XXXV 12. 1, XXXVII 1. 1, XLVIII 34. 1, XLIX 23. 1 u. a., viel häufiger noch hat er τῷ ἐχομένῳ ἔτει (zB. XXXVII 10. 1). Ob nach Prokop der Aorist in solchen Wendungen üblich geworden ist, wage ich nicht bestimmt in Abrede zu stellen, aber bekannt ist mir keine solche Stelle. Es fragt sich nun noch, ob etwa bei Prokop zwischen dem Gebrauch des Aoristes und Praesens in diesen Ausdrücken ein Unterschied festzustellen ist, etwa der, dass der Aorist schlechthin 'am folgenden Tage', das Präsens aber 'an dem nun darauf werdenden Tage', d. h. an den frühen Morgenstunden desselben, bedeutet. Aber letzteres bezeichnet Prokop wiederholt ausdrücklich durch besondere Zusätze. So tritt VI 17. 21 und VII 24. 10 ἅμ' ἡλίῳ ἀνίσχοντι und VIII 35. 32 ὄρθρου zu τῇ ἐπιγεν. ἡμ. hinzu, ebenso I 14. 13 περὶ ἡλίου ἀνατολάς und III 4. 32 ἀμφὶ ἡλίου ἀνατολάς, wo die Hss. zwischen ἐπιγεν. und ἐπιγιν. schwanken.

Zu bedenken ist endlich noch, dass Prokops ἐπιγινομένη in der Überlieferung leichter in ἐπιγενομένη übergehen konnte als das ἐπιγιγνομένη anderer Schriftsteller.

IV 13. 6 ταύτην Ἀλθίας τὴν κρήνην καταλαβεῖν ἔγνω, λογισάμενος ὡς δίψῃ ἀναγκαζόμενοι ἐνταῦθά πως (πάντως PO) ἀφίξονται οἱ πολέμιοι. Was hier πως bedeuten soll, ist mir völlig unklar. Soll es mit ἐνταῦθα verbunden der Ortsbestimmung eine gewisse Unbestimmtheit geben, so wäre das ganz ungewöhnlich, da in diesem Falle gewöhnlich που, bei Prokop πη verwandt wird. Ausserdem zeigt der Zusammenhang, dass von einer unbestimmten Örtlichkeit keine Rede sein kann. Auch die Bedeutungen 'auf irgend eine Weise, gewissermassen, ziemlich' sind gänzlich ausgeschlossen. Wohl aber passt πάντως 'auf jeden Fall' ganz ausgezeichnet. Da keine andere Wasserstelle in der Nähe war (ἄλλο γὰρ ὕδωρ ἄγχιστά πη ὡς ἥκιστά ἐστι), mussten die Feinde unbedingt dorthin kommen. Ausserdem kann durch ein Versehen aus πάντως viel leichter πως als umgekehrt πως aus πάντως entstehen. Schliesslich ist auch noch der Sprachgebrauch Prokops zu berücksichtigen. Er verwendet πως fast nur in Verbindung mit εἰ nach Verben des Versuchens und Abwartens (πειρᾶσθαι IV 14. 40, ἀποπειρᾶσθαι II 19. 22, διασκοπεῖσθαι VI 20. 5, καιροφυλακεῖν I 4. 27, 6. 4). Diese Stellen möchte ich noch um eine vermehren. Es heisst Arc. 21. 5 καιροφυλακεῖν ὅπως, ἐπειδὰν τάχιστα πλούτου τι μέγα περιβάλωνται χρῆμα, . . . αὐτοῖς ἀφαιρεῖσθαι τὴν οὐσίαν ἱκανὸς εἴη. Für ὅπως, das keinen rechten Sinn gibt, wird hier εἴ πως zu schreiben sein. Ausserdem steht πως in allen Hss. nur noch VII 20. 8 ἥσθη μέν πως τῇ ἀγγελίᾳ, wo es die Bedeutung 'in gewisser Hinsicht' hat. An drei Stellen kommt es noch als Variante vor; zwei derselben sind sehr merkwürdig, doch wird man kaum an ihnen mit πως etwas anfangen können[1]. An der dritten Stelle, IV 13. 29 ταῦτα μὲν ὧδέ πη (πως PO) ἔχει würde gegen πως nichts einzuwenden sein, wenn nicht in dieser und ähnlichen Wendungen bei Prokop sonst regelmässig πη stände. Überhaupt hat ja

[1] VI 20. 12 Βελισάριος δὲ τῷ παντὶ στρατῷ ἐς τὴν πολιορκίαν καθίστατο, ἢ (εἴ πως L) διὰ τοῦ ποταμοῦ κακουργήσειν (κακουργήσοι L) τὴν (τινὰ L) ἐλπίδα ἔχων ἢ (καὶ L) λιμῷ παραστήσεσθαι τοὺς πολεμίους und VIII 8. 35 τύχῃ γάρ τινι (ἐπεὶ οὕτω πως L) ἐκ τοῦ ὁμίλου ἰὼν ὁ ἄτρακτος . . . αὐτὸν διεχρήσατο.

Prokop eine ganz auffällige Vorliebe für diese Partikel, und das fällt um so mehr auf, als sie sonst in historischen Schriftwerken recht wenig Verwendung findet. Herodot hat sie recht häufig in Verbindung mit μάλιστα, sonst aber sehr selten. Thukydides und Xenophon verwenden sie in beschränktem Masse, aber meist nur in örtlicher Bedeutung. Die Redner haben sie äusserst selten. Bekannt ist mir nur Lysias 28. 14 εἴ πῃ δύναιντο. Aus dem echten Demosthenes kann Preuss in seinem Index keine einzige Stelle anführen. Bei Polybius scheint sie auf die Verbindung τῇδέ πῃ (zB. IV 8. 6) beschränkt zu sein. Diodor, der überhaupt an solchen Partikeln sehr arm ist, vermeidet sie ganz. Ebenso Dionysius Hal., denn I 35. 2 (ἐρόμενον . . . εἴ πῃ τις αὐτὸν ἑωρακὼς εἴη) steht sie in einem Zitat aus Hellanikus. Auch Strabo und Pausanias scheinen sie ganz zu meiden. Von den Späteren hat sie ganz vereinzelt Appian, etwas häufiger Dio Cassius, aber so häufig wie bei Prokop steht sie bei keinem. Und diese Vorliebe hat sich auch auf ὅπῃ übertragen, durch das ὅπως fast ganz auf den Gebrauch in finalen oder diesen ähnlichen Sätzen beschränkt ist, ὅποι und ὅπου aber fast ganz verdrängt sind. Letzteres kommt im ganzen Prokop nur siebenmal vor (II 27. 17, III 4. 4, V 10. 13, 15. 11, 21. 11, VII 24. 16, VIII 32. 34) und immer in rein örtlicher Bedeutung. Denn II 24. 7, wo die Hss. alle ὅπου βούλονται haben, ist nach zahllosen Parallelstellen schon von Maltretus ὅπῃ β. geschrieben. Nicht viel häufiger ist ὅποι in allen Hss. überliefert, und zwar steht es ebenso oft auf die Frage wo? als auf die Frage wohin? Dazu kommen noch einige Stellen, in denen die Überlieferung zwischen ὅπῃ und ὅποι schwankt und eine sichere Entscheidung gewöhnlich unmöglich ist. Das einfache ποι kommt an ein paar Stellen als Variante zu πῃ vor, in allen Hss. aber, wenn ich nicht irre, nur Arc. 15. 37. Dem entspricht auch der fast ausschliessliche Gebrauch von οὐδαμῇ, πανταχῇ und πολλαχῇ. Οὐδαμῇ gehört zu den Lieblingsworten Prokops; er braucht es gegen 300 mal. Οὐδαμοῦ findet sich etwa zehnmal als Variante zu οὐδαμῇ, in allen Hss. aber nur II 30. 9 und VII 1. 19. Zu πολλαχῇ findet sich keine Variante mit -οῦ, zu πανταχῇ mehrere. Zu bemerken ist Arc. 22. 39 πανταχῇ S, πανταχοῦ πῃ GP, wo sichtlich im Archetypus von PG (γ bei Haury) das ursprüngliche πανταχοῦ nach einer anderen Hs. korrigiert war, und VI 9. 10, wo Haury

nach K πανταχοῦ schreibt. Da dieses an keiner einzigen Stelle die alleinige Überlieferung ist, halte ich es für richtiger, auch hier nach L πανταχῇ zu schreiben. Damit stimmt endlich auch noch der Gebrauch von ἤπερ in Vergleichungssätzen überein, wie zB. das häufig vorkommende ἤπερ εἴωθε (εἰώθει, εἰώθεσαν), neben dem ὥσπερ εἴωθε sehr selten ist.

Neben ἀπαντᾶν (25 mal) gebraucht Prokop viel häufiger (67 mal) ὑπαντιάζειν. VII 6. 4 ist infolge der Verwechselung der Präpositionen ἀπό und ὑπό in L ἀπηντίαζε geschrieben. Dieselbe Verwechselung liegt aber meines Erachtens auch VII 13. 16 vor, wo alle Hss. ἀπαντιάσει haben, und die umgekehrte VII 35. 22, wo in V ὑπαντήσας, in L ὑπαντήσασιν steht (in K Lücke).

V 1. 19 haben alle Hss. und auch Haury πλόιμον, aber VIII 23. 21 und Aed. I 11. 4 schreibt er πλώιμος, obwohl an der ersten Stelle in K und an der zweiten in V πλόιμος geboten wird. Da πλώιμος an keiner Stelle alleinige Überlieferung ist, würde ich πλόιμος vorziehen.

Aed. II 10. 1 περὶ (πρὸς A) τὰς τῶν κακουργησόντων βαρβάρων ἐφόδους περιδεεῖς εἶναι. Dass πρός bei περιδεής durchaus am Platze ist, zeigen die Lexika; zB. Isocr. Euag. 58 πρὸς δὲ τοῦτον οὕτως ἐκ πολλοῦ περιδεῶς ἔσχεν. Aus Prokop selbst ist VIII 5. 4 πρὸς τὰ εὐκολώτατα περίφοβοι zu vergleichen. Für περί Beispiele zu finden, dürfte wohl schwer fallen.

VI 20. 21 ἐν Πικηνῷ μέντοι λέγονται Ῥωμαῖοι γεωργοὶ om. K) οὐχ ἥσσους ἢ πέντε μυριάδες λαοῦ (λαῶν L) λιμῷ ἀπολωλέναι. Mit Ausnahme von IV 10. 18, wo in P λαός, und V 12. 15, wo in L λαόν als Variante zu λεώς (λεών) überliefert ist, kommen sonst bei Prokop wie bei Herodot nur Formen von λεώς vor. An unsrer Stelle würde man vielleicht Ῥωμαίων γεωργῶν erwarten; doch ist am überlieferten Nominativ nicht zu rütteln. Was aber der Genetiv λαοῦ oder λαῶν noch soll, ist mir unverständlich. Er wird zu entfernen sein, zumal er auch Prokops Sprachgebrauch nicht entspricht. Ebenso sagt er gewöhnlich νεώς. Aber ausser mehreren Stellen, in denen einzelne Hss. Formen von ναός haben, ist doch dieses I 17. 13, VII 32. 16, Arc. 3. 23, Aed. I 8. 17 einzige Überlieferung. Man wird es also zulassen müssen.

VIII 20. 45 ὄφεις ἀνάριθμοι (L ἀνάριθμητοι). Das Gewöhnliche ist hier ἀνάριθμος: VIII 2. 13, 6. 30, 17. 4, 19. 18, 20. 45 u. 47, 25. 4 u. 17, 35. 13, Arc. 26. 9 u. 20, 28. 19,

Aed. I 1. 8, 11. 19, III 4. 8, IV 1. 6, 11. 20, V 2. 11, 3. 12. Doch steht ἀναρίθμητος in allen Hss. Arc. 11. 18 und 12. 2. Was also VIII 20. 45 zu schreiben ist, kann mit Sicherheit nicht bestimmt werden. Bemerkenswert aber ist, dass in den Büchern I—VII keins von beiden Wörtern vorkommt. Wie schon oben bemerkt ist, scheint sich in B. VII in mancher Beziehung ein Wechsel im Sprachgebrauch vollzogen zu haben. Ein recht in die Augen fallendes Beispiel dafür ist der Gebrauch von τηνικαῦτα und τηνικάδε. Ersteres kommt bis in B. VII hinein fast allein vor; auf 26 Stellen mit τηνικαῦτα kommen nur zwei mit τηνικάδε (II 30. 49, III 17. 10). In der zweiten Hälfte von B. VII, in VIII, in den Arcana und in dem Buche de Aedificiis kommt abgesehen von VIII 21. 17, wo sich in L τηνικαῦτὰ als Variante zu τηνικάδε findet, nur dieses vor.

Wahrhaft verzweifelt sieht die Überlieferung bei den Adjektiven ὁμαλός und ὁμαλής aus; und doch dürfte man bis zu einem gewissen Grade wenigstens Ordnung schaffen können, wenn man nur nicht eigensinnig bestimmten Hss. folgt. Eins ist zunächst ganz sicher; die maskulinen Formen sind durchweg von ὁμαλός gebildet: ὁμαλός V 23. 15, VI 19. 7, 20. 7, Aed. 8. 28; ὁμαλὸν τὸν χῶρον ἐργάσωνται V 21. 13, λείους τοὺς λίθους καὶ ὁμαλοὺς ἐργάσαμενος V 14. 9. Aber auch im Femininum ist der Sprachgebrauch ein einheitlicher gewesen; Prokop hat nur Formen von ὁμαλή verwandt. Diese stehen fest in folgenden Stellen: Aed. I 6. 12 αὐλὴ ὁμαλή, Aed. II 10. 13, χώραν ὁμαλήν, V 26. 9 ὁδὸν ὁμαλήν, VIII 11. 16 (δοκοὺς) ξύσαντες ὁμαλάς καταστησάμενοι. An zwei Stellen ist die Überlieferung unsicher. Haury schreibt VIII 13. 5 ὁδὸν ὁμαλῆ (L ὁμαλήν) und VIII 14. 2 ἄνοδον οὐχ ὁμαλῆ (L ὁμαλήν). Da es keine sicher überlieferte Form ὁμαλῆ für das Femininum gibt, wird auch an diesen Stellen ὁμαλήν zu schreiben sein. Anders sieht es im Neutrum aus. Sicher sind hier die Formen ὁμαλές und ὁμαλῆ: ἐς τὸ ὁμαλές IV 12. 22, VI 23. 20, Aed. II 4. 24, IV 8. 9; χωρίον ὁμαλές IV 11. 16, ὁμαλῆ τὰ πεδία Aed. VI 7. 4. Auch ἐν τῷ ὁμαλεῖ scheint sicher zu sein. Es ist dies alleinige Überlieferung II 17. 19 u. 26, III 19. 29, IV 12. 3 u. 10, 13. 23, VI 19. 4, Aed. V 4. 15. An den übrigen Stellen schwankt die Überlieferung. Haury schreibt ἐν τῷ ὁμαλῷ I 15. 11 (ὁμάλει G), Aed. III 5. 13 (ὁμαλεῖ A), 6. 22 (ὁμαλεῖ A), aber ἐν τῷ ὁμαλεῖ II 6. 10 (ὁμαλῷ V), 25. 30

(ὁμαλῷ V) VI 23. 7 (ὁμαλῷ L), 27. 16 (ὁμαλῷ L). Da es keine einzige Stelle gibt, in der ὁμαλῷ die einzige Überlieferung ist, wird auch hier durchweg ὁμαλεῖ zu schreiben sein. Dagegen ist an ἐν χωρίῳ ὁμαλῷ VIII 11. 21, 29. 4 nichts zu ändern. Auch ἐφ' ὁμαλοῦ χωρίου VII 3. 21, Aed. II 1. 23 ist sicher; weniger sicher das substantivische ἐφ' ὁμαλοῦ. Dieses steht II 8. 12 und Aed. II 3. 22, hat aber Aed. II 5. 10 in A die Variante ἐφ' ὁμαλοῦς neben sich.

An folgenden Stellen scheint mir der Text noch verbesserungsbedürftig zu sein:

II 24. 14 ἐς τὰ ἐπὶ Χορζιανηνῆς χωρία ἦλθον, τοῦ Μαρτίνου στρατοπέδου οὐ πολλῷ ἄποθεν ⟨ὄντα oder ὄντος⟩.

II 26. 20 ἠπείλησε δὲ τὰ δεινότερα Ἐδεσσηνοῖς πρὸς Περσῶν ἔσεσθαι. Entweder ist τὰ δεινότατα zu schreiben oder der Artikel τά zu streichen.

II 26. 29 προκαλύμματα . . . ἐπίπροσθεν ⟨τῶν⟩ ἀεὶ τὴν ἄγεσταν ἐργαζομένων ἐτίθεντο.

IV 17. 1 αἵ τε γυναῖκες καὶ τῆς λείας ⟨τὰ⟩ χρήματα?

VI 2. 12 πολλοί ⟨τε⟩ καὶ ἄριστοι. Es ist dies der regelmässige Sprachgebrauch: IV 3. 14, 4. 32, V 13. 15, 18. 14, VI 12. 32, 20. 2, VII 18. 15, 37. 21, 38. 5, 40. 41, VIII 11. 64 und ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ ἄριστοι I 8. 3. Ebenso οἳ πλεῖστοί τε ἦσαν καὶ ἄριστοι III 5. 12, τοὺς πλείστους τε καὶ ἀρίστους ἔχων II 8. 8, τεθνάναι μὲν ἐν τῷ πολέμῳ πλείστους τε καὶ ἀρίστους VI 30, 7, wo wohl vor πλείστους der Artikel zuzufügen ist, VII 30. 6 πολλοί τε καὶ λόγιμοι, VII 35. 9 πολλοῖς τε καὶ λογιμωτάτοις, V 5. 4 πολλούς τε καὶ δοκίμους, I 11. 1 πολλῶν τε καὶ λίαν ἐπιφανῶν.

VII 12. 11 τοῦ Γερμανοῦ βασιλέως ἀνεψιοῦ παῖδα. Doch wohl Γερμανοῦ τοῦ umzustellen; vgl. II 6. 9, IV 16. 1, 23. 23, VII 37. 24, 40. 27.

VIII 13. 3 αὐτόν (sc. Φᾶσιν) τε πεζῇ διαμείψας καὶ οὐχ ἥκιστα ⟨ἄλλον⟩ ποταμὸν Ῥέοντα ὄνομα.

VIII 16. 29 ὁμήρους σοι παρεχόμενον παῖδας τῶν ἐν Πέρσαις λογίμων ἀρχόντων. Was hier ἀρχόντων soll, ist mir rätselhaft; ist es vielleicht verschrieben für ἀνδρῶν?

Den Schluss mögen einige Stellen bilden, an denen der Text meines Erachtens zu Unrecht geändert ist. VII 34. 46 ταῦτα ἐπεὶ ὁ Ῥωμαίων στρατὸς ἔμαθον (Haury, ἔμαθεν codd.), ἐν πολλῇ ἀμηχανίᾳ ἐγένοντο (ἐγένετο V). Bei Prokop steht ja

bei einem Kollektivbegriff im Singular nicht selten das Verbum im Plural; dabei kommt es vor, dass im selben Satz Singular und Plural wechseln. Genau wie unser Satz ist VIII 11. 19 gebaut: ὁ γὰρ τῶν Περσῶν ἡνίκα πολὺς ξὺν τῷ Μερμερόῃ ἐνταῦθα ἦλθε, μέγα τι χρῆμα τῇ πρόσθεν οἰκοδομίᾳ ἐνθέμενοι ὑψηλὸν ἐσάγαν τὸν περίβολον ἐτεκτήναντο. Vgl. auch VIII 2. 25 ὄρη δὲ τὰ Μέσχων οὐ σκληρὰ οὐδὲ καρπῶν ἄφορά ἐστιν, ἀλλ' εὐθηνοῦσιν ἀγαθοῖς ἅπασιν. Unhaltbar dagegen scheint mir die Überlieferung in VIII 1. 10 τὸ δὲ ὄνομα μόνον οἱ Κόλχοι, ὥσπερ ἀνθρώπων ἔθνη καὶ πολλὰ ἕτερα, τανῦν ἐς τὸ Λαζῶν μεταβέβληται.

Arc. 8. 24 γράφω μέντοι ὧν μοι ἐφικέσθαι ⟨οὐ Haury⟩ δυνατὸν γέγονεν. Haury verweist dabei auf 8. 27 πῶς ἄν τις τῶν Ἰουστινιανοῦ τρόπων ἐφικέσθαι τῷ λόγῳ δυνατὸς εἴη; Diese rhetorische Frage ist doch nicht ernst zu nehmen; man hat dabei stillschweigend zu ἐφικέσθαι 'vollständig' (παντελῶς) zu ergänzen. Anderseits sagt Prokop von derselben Sache Arc. 9. 1 Ἰουστινιανοῦ μὲν οὖν τὰ ἐς τὸν τρόπον ὅσα γε ἡμᾶς δύνασθαι φράσαι τῇδέ πη εἶχεν. Die Wendung ὅσα γε ἡ. δ. φ. entspricht genau dem ὧν μοι ἐφικέσθαι δυνατὸν γέγονεν.

Dass VII 40 die Änderung Ἰουστίνου in Ἰουστινιανοῦ, die zuerst von Maltretus in den Text eingeführt und dann von Dindorf und Haury beibehalten ist, jeder Grundlage entbehrt, indem Germanus gar nicht der Neffe Justinians ist, glaube ich Berl. phil. Wochenschr. 1915 Sp. 991 gezeigt zu haben.

Berlin-Dahlem. H. Kallenberg.

BEMERKUNGEN ZUR PLAUTINISCHEN PROSODIE

Für Fragen der altlateinischen Prosodie und Metrik bei der Allgemeinheit ein interessiertes Gehör zu finden, ist heutzutage nicht leicht. Das liegt wohl weniger daran, dass die Überzeugung von der Bedeutung dieser Disziplin weiten Kreisen abhanden gekommen wäre — wer immer einen Text der archaischen Latinität zu behandeln hat, braucht sie auf Schritt und Tritt, aber auch in der klassischen Poesie lässt sich sehr vieles, mehr als ihren Kommentatoren gemeinhin bewusst zu sein scheint, nur aus ihrer Kenntnis heraus recht beurteilen[1]; von ihrer Wichtigkeit für die Erforschung der Prosa im Hinblick auf den Klauselrhythmus brauche ich nicht zu reden, ebenso wenig von ihrer fundamentalen Bedeutung für die Grammatik — die Schuld dürfte vielmehr zu einem guten Teil bei ihr selbst liegen, oder richtiger: an der Art ihrer Behandlung seit längerer Zeit. An Arbeiten auf diesem Gebiet hat es freilich nie gefehlt, es ist ihrer sogar eine grosse Zahl, aber die Ausbeute, die Summe der nur einigermassen gesicherten Resultate steht in keinem Verhältnis dazu. So ist denn das weitverbreitete Streben, sich von diesem Strudel der Meinungen und kurzlebigen Einfälle fernzuhalten, durchaus verständlich.

[1] Um ein Beispiel zu geben, wähle ich einen Kommentar von so hohem Range wie der Ehwaldsche zu Ovids Metamorphosen (vom Jahre 1898 u. 1903; die eben erschienene Neuauflage ist mir noch nicht zugänglich): wie anders wäre da die Anmerkung über *liquēfactis* 9, 175 oder über *reccido* 10, 18 ausgefallen, wenn die Dinge im Zusammenhang mit Erscheinungen in der alten Literatur gesehen wären. — In seltener, seit Lachmanns Lucrez nicht wieder erreichter Vollkommenheit ist das hier Geforderte erfüllt in Nordens Kommentar zum 6. Buch der Aeneis.

Es war meiner Ansicht nach ein Hauptfehler eines grossen Teils der einschlägigen Literatur der letzten Jahrzehnte, dass sie mit Vorliebe an die grossen Probleme unmittelbar heranging, ohne doch als Rüstzeug über das bekannte Tatsachenmaterial hinaus wesentlich mehr als allgemeine Erwägungen mitzubringen. Leos vor mehr als 20 Jahren in der ersten Auflage der Plautinischen Forschungen (2. Aufl. S. 336) ausgesprochene Warnung vor dem Verfahren 'die bekannten Verse noch einmal anzusehen, umzudrehen und zusammenzurücken', hat wenig gefruchtet. Wäre man ihrer immer eingedenk gewesen, es wäre manche Abhandlung 'de hiatu', 'de correptione iambica' oder mit ähnlich umfassendem Titel ungeschrieben geblieben.

Mir steht es dem gegenüber seit langem fest, dass die Ergründung dieser und anderer zentraler Probleme bei dem jetzigen Stande unseres Wissens nicht möglich ist, und dass das Heil, wenn überhaupt, so nur durch die Vermehrung unseres Wissens von den Erscheinungen in ihrer Tatsächlichkeit zu erwarten oder zu erhoffen ist. Also mehr Feststellung und weniger Erklärung, mehr bescheidene Deskription und weniger weitgreifende Systematik! Beobachtungen gilt es zu machen, um so die Kenntnis der Tatsachen zu erweitern; denn diese stellen die allein unmittelbar erkennbaren Erscheinungen eines wirkenden Prinzips dar, und nur nach möglichst umfassender Erkenntnis der Ausdehnung wie der Begrenzung seiner Wirksamkeit enträtselt es sich vielleicht auch in seinem Wesen. Observationen allerdings, richtige wenigstens, macht man nicht alle Tage, und ich möchte diesmal nicht irgend welche neuen vorlegen, sondern nur früher Beobachtetes gegen Einwendungen oder auch Missverständnisse zu schützen suchen.

In meinen Studia prosodica (Marburg 1912) hatte ich festgestellt, dass die Jambenkürzung der vorletzten Hebung jambischer und jambisch schliessender Dialogverse — einige andere Versstellen, von denen gleiches gilt, lasse ich für jetzt unerwähnt — im Prinzip fremd ist. Wenn Kroll (Glotta 7, 153) dem gegenüber einwendet, 'es ist nicht einzusehen, warum sich die Vermeidung der Jambenkürzung auf die vorletzte Hebung beschränken soll' (ähnlich schon Glotta 6, 378), so ist darauf zunächst zu antworten, dass das Fehlen dieser Einsicht an sich nicht genügt, die Tatsache als solche in Frage zu stellen. Zudem liegt die Beschränkung hier geradezu in der

Natur der Sache: läge sie nicht vor und gälte beispielsweise für allerlei andere Hebungen des Senars das Gleiche, so wäre die ganze Beobachtung gegenstandslos: das Gesetz bestände eben nicht. Nun liegt die Sache aber auch gar nicht so; vielmehr habe ich ähnliche Beschränkungen der Jambenkürzung schon damals für verschiedene andere Versstellen aufgezeigt. Aber das hat mit dem in Rede stehenden Gesetz an sich nicht das mindeste zu tun, es erscheint bei mir damit vereinigt nur im Zusammenhang mit Folgerungen, die sich aus ihm ergeben. Übrigens mit einer, allerdings wichtigen, Ausnahme: ich meine die vorletzte Hebung vor der Diärese asynartetischer jambischer Langverse, soweit sie zum Diverbium, nicht zu den Cantica gehören. Diese Regel steht offenbar mit dem vorher erschlossenen Gesetz in einem inneren Zusammenhang, insofern diese Diärese und jener Versschluss fast gleiche Dinge sind. Hingegen gilt das Gesetz nicht für die jambischen Dimeter bei Plautus, wie ich mit Hinblick auf

Bacch. 654 nullus frugi esse *pótest* homo
Rud. 940 turbida tempestas *héri* fuit

festgestellt habe (Stud. pros. 21). Kroll (6, 377) rechnet das zu den 'schwachen Punkten' meiner Ausführungen. Ich möchte nun dem gegenüber nachweisen, dass diese Fälle Ausnahmen darstellen, die die Regel bestätigen, — im eigentlichen und allein wahren Sinne dieses Worts, d. h. dass sie nur dem Schein nach mit der Regel im Widerspruch stehen, in Wahrheit aber so geartet sind, dass die Regel auf sie überhaupt keine Anwendung finden kann. Die Einsicht in das Wesen der scheinbaren Ausnahmen führt dann auch hier zu tieferer Einsicht in das Wesen der Regel selbst.

Zunächst muss schon die Häufigkeit der Übertretung der Regel in den jambischen Dimetern stutzig machen: zu Bacch. 654, Rud. 940 und dem gleichfalls damals schon angeführten Verse Capt. 196

decét id pati animo aequo. si id facietis levior *lábos* erit

kann ich jetzt noch hinzufügen Aul. 137

tu . : : túnc ais? si *négas* nego,

und vielleicht ist es möglich, dies Material noch zu vermehren — bei den lyrischen Versen pflegen lückenlose Feststellungen dieser Art ja noch weniger als bei den Dialogversen gleich zu gelingen. Das sind schon etwa ebenso viel Fälle wie sich in

der Gesamtsumme der jambisch schliessenden Dialogverse als wirkliche und unbezweifelte Ausnahmen von der Hauptregel ergeben haben, und doch zählen wir der jambischen Dimeter nicht so viele Dutzende wie der andern Verse Tausende. Mit zweifelloser Absichtlichkeit ist also das Versende in den beiden Kategorien von Versen verschieden gebildet worden. Das zeigt sich auch noch in etwas anderem. Es ist bekannt, dass für die Bildung der vorletzten Hebung jambisch-trochäischer Verse (ich begreife unter dieser Bezeichnung all die Versgattungen, für die ich in der genannten Abhandlung das in Rede stehende Gesetz aufgestellt habe) auch im übrigen nicht die gleichen Freiheiten gelten wie für die anderen Hebungen. Wenigstens ist es unerlaubt, die vorletzte auf die Art in zwei Kürzen aufzulösen, dass die erste Kürze den Schluss, die zweite den Anfang eines mehrsilbigen Wortes bildet. Also eine Bildung, wie sie der trochäische Septenar Stich. 741

si amabilitas tibi nostrá *pla*cet, si tibi ambo accepti sumus

in seiner 4. Hebung aufweist, könnte er zwar in allen anderen Hebungen, aber nicht in der vorletzten zeigen. Das Gleiche gilt für die Senare usw., aber nicht für die jambischen Dimeter: da ist diese Bildung der vorletzten Hebung gestattet, wie Pseud. 925

numquam edepol erit illé *po*tior

beweist. Es besteht also ein Parallelismus der Freiheiten auf der einen und der Beschränkungen auf der anderen Seite, die scheinbare Regelwidrigkeit der jambischen Dimeter ist erklärt und aus dem 'schwachen Punkt' ein Stützpunkt geworden.

Hier ist nun die Erörterung an einer Stelle angelangt, die überhaupt die von Kroll vermisste Einsicht in das Warum vielleicht ermöglicht: es liegt in der Nähe des Versschlusses. Nicht nur die vorletzte Hebung jambisch-trochäischer Verse ist in ihrer Bildung beschränkenden Bedingungen unterworfen, sondern auch die ihr vorhergehende drittletzte: ich erinnere an die beiden Gesetze, die von Marx Leipz. Sitzungsberichte 1907, 129 aufgestellt sind und die bisher wohl Widerspruch (Skutsch Glotta 1, 412 f.), aber keine Widerlegung gefunden haben. Man sieht eben, der Vers wird gegen das Ende hin in seinem Bau weniger frei, und so wurde offenbar die Füllung der vorletzten Senkung durch eine jambische Silbenfolge als eine zu starke Trübung des Rhythmus empfunden. Für die

lebhafteren lyrischen Verse galt das nicht, was ja unmittelbar verständlich ist. Ich habe das in den Studia für die Jamben bereits angedeutet (p. 21) und Analoges für die gesprochenen und gesungenen Anapäste — da handelt es sich um die Bildung der Prokeleusmatiker — ausgeführt (p. 38). Wenn es nun aber gilt, dass lyrische Jamben hinsichtlich der Anwendung der Jambenkürzung freier sind als gesprochene und ebenfalls lyrische Anapäste freier als gesprochene, so folgt daraus noch nicht, dass überhaupt alle lyrischen Versarten besonders frei in dieser Hinsicht sein müssten. Es ist nötig dies auszusprechen, denn Kroll (7, 153) findet zwischen meiner Beurteilung der jambischen Dimeter und meiner später vorgetragenen Ansicht über die Bakcheen einen Widerspruch, — mit Unrecht, denn die Bakcheen sind eben ihrer ganzen rhythmischen Natur nach gegen die Jambenkürzung abgeneigt, was von den Jamben nicht gilt.

Schliesslich gibt es natürlich von dem Gesetz über die Bildung der vorletzten Hebung auch wirkliche Ausnahmen. Kroll (7, 153) findet, dass ihre Zahl 'nicht unerheblich' sei. Darüber zu streiten scheint unnütz. Es würde das auf einen Prinzipienstreit hinauslaufen: ob nämlich in solchem Fall Ausnahmslosigkeit gefordert werden darf. Mir ist in langdauernder Beschäftigung mit Fragen der altlateinischen Prosodie und Metrik eins klar geworden: wer sich durch jede noch so vereinzelte Unregelmässigkeit den Blick trüben lässt, der wird über verworrene Anschauungen schwerlich je hinausgelangen. Im ganzen pflegt sich das Richtige übrigens auch durchzusetzen. So dürfte es heute kaum jemand geben, der das Bentley-Luchssche Gesetz über den doppel-jambischen Versausgang anzweifelt; und doch ist die Zahl der widerstreitenden Fälle um ein vielfaches grösser als bei dem von mir aufgestellten. Wie mir denn überhaupt keine vergleichbare Regel bekannt ist, die einen so hohen Grad von Ausnahmslosigkeit erreichte wie diese. In Erwiderung auf das Hervorheben der Ausnahmen von Seiten Krolls[1] sei mir daher nur über einen Vers ein Wort gestattet: über Plaut. Rud. 604.

---

[1] Um das von mir gegebene Material zu vermehren, hätte er Naevius trag. 40 (bei Non. p. 487, 8).

iam ibi nos duplicat advenientis *timos* pavos

anführen können: den kann man mit *timŏs* als Senar lesen. Aber nicht nur ist er als Ganzes dem Sinn nach unverständlich, sondern

Es handelt sich um eine Stelle in der Traumerzählung des Daemones. Dieser antwortet dem Affen, der das Schwalbennest ausnehmen will und ihn dazu um eine Leiter bittet: (respondeo . . .)

natas ex Philomela atque ex Progne esse hirundines.

Das ist ein Senar nur, wenn man am Schluss *hirundines* mit Kürzung der 2. Silbe liest. Vor Kroll hat er keinen Verteidiger gefunden, auch in Skutsch nicht, der doch solchen Kürzungen eifrig nachging (er kannte aber eben in der praktischen Anwendung seiner prosodischen Grundsätze Grenzen; so hat er auch Capt. 62 *trágŏediam*, Mil. 1313 *Pálăestrio*, Ter. Eun. 936 *ligărriunt* nicht verteidigt). Der Vers enthält aber nicht bloss einen metrisch-prosodischen Anstoss, sondern auch einen sachlichen: in der Herleitung der Schwalben von Philomela und Procne. Allerdings vicarieren nach Zeugnissen späterer (nicht erst römischer, sondern schon griechisch-hellenistischer) Zeit Philomela und Procne in der Sage für einander, sodass bald Philomela in die Schwalbe und Procne in die Nachtigall, bald umgekehrt verwandelt werden. Aber ein Entweder-Oder bleibt es immer, und dass die Schwalben auf beide Schwestern gemeinsam zurückgeführt werden (so dass also beide in Schwalben verwandelt worden wären), das ist unerhört. Enthält nun der Vers also einerseits zu viel, so gibt es andererseits zu wenig. Daemones fährt nämlich fort (605):

ago cum illa (*sc. simia*), ne quid noceat meis popularibus.

Ich will nun garnicht viel Gewicht darauf legen, dass die Sage von den verwandelten Schwestern nicht ausschliesslich in Athen lokalisiert war, dass bei griechischen und römischen Schriftstellern Bezeichnungen wie Δαυλίδες ὄρνιθες, *Daulias* (mit und ohne *ales*), *Dauliades puellae* nicht selten sind (die Belege aus Catull, der Ciris, dem Sappho-Brief und anderen gibt Reisch im Onomasticon des Thes. ling. lat. III 63, 6 ff.), in jedem Falle scheint mir eine Angabe des Grundes seiner *popularitas* mit den Schwalben im Munde des Attikers, der in Kyrene wohnt, wenn auch nicht gerade notwendig (vgl. Leo Plaut. Forsch.[2] p. 111), so doch recht wünschenswert. Sehr einleuchtend hat daher Schöll

natas ex Philomela *Attica* esse hirundines

auch am Schluss wird *pavos* (das übrigens in einem Teil der Handschriften fehlt) mit guten Gründen als Interpolation verdächtigt.

hergestellt, wozu er in der Appendix richtig bemerkt: '*attica* ob v. 605 tantum non necessarium'. Hinzu kommt, dass sich über die Lesung des Ambrosianus noch so viel feststellen lässt, dass der Vers in ihm kürzer war: das ergibt ein weiteres Indiz dafür, dass er in P überlastet erscheint, ob nun *Attica* richtig ist oder nicht. Es trifft also wirklich viel zusammen, was das *hirundines* verdächtig macht.

Handelt es sich bei der Erörterung des Gesetzes über die vorletzte Hebung nur um wirkliche oder scheinbare Ausnahmen, die ich selbst bereits zur Sprache gebracht hatte, so findet Kroll (7, 154 ff.), dass ich die meiner Ansicht von den Bakcheen und Kretikern widerstreitenden Fälle von Jambenkürzung nicht vollständig gegeben habe, und führt eine ganze Reihe von Stellen an, die ich übergangen hätte. Darunter ist eine ganze Anzahl Fälle von Synizese, die also nicht hergehören. Kroll gibt selbst zu, dass die Synizese für Plautus gesichert ist, und wenn er (153) vor der Einseitigkeit warnt, nun überall *mēō* und nicht *mĕŏ* zu messen, so fühle ich mich von dieser Einseitigkeit frei. Ich habe die doppelte Möglichkeit der Messung in all den Fällen, wo keine ausschlaggebende Instanz für die eine oder die andere vorhanden ist, sehr ausdrücklich hervorgehoben (Stud. pros. 43 f.)[1], nur ist eine solche Instanz für Bakcheen und Kretiker in seltenem Grade vorhanden. Von den Fällen nun, die Kroll beibringt, ist kaum einer (über *quoad* Men. 769 verliere ich kein Wort) einwandfrei. Most. 127 ist *s(uo) et* mit Totalelision zu lesen, *tuo* Capt. 923 mag gelten, wenn man *re⟨d⟩ducem* anerkennt. Den Nom. sing. *tuŏs* in dem Vers Most. 711

ábitus tuos tíbi, senex, fécerit male

muss Kroll (158) versehentlich für den Accus. plur. *tuŏs*

[1] Zu Kroll 153 A. 3 bemerke ich, dass meine Tabelle über die Messung der Formen von *ire* (Stud. pros. 45) über Jambenkürzung und Synizese gar nichts aussagen will, sondern nur angibt, wo und wie oft sich die in Hiatstellung stehenden Vocale in eine Hebung oder Senkung vereinigt oder auf Hebung und Senkung verteilt finden. So habe ich denn auch über ein- oder zweisilbige Messung an den 7 in Anm. 62 aufgeführten Stellen damals nicht entschieden. Wenn allerdings Kroll findet, dass gegen die Messung *eĭnt* an keiner von ihnen etwas Stichhaltiges einzuwenden sei, so muss ich dem jetzt widersprechen mit Hinblick darauf, dass zwei von ihnen (Bacch. 1123. Cist. 37) in Bakcheen stehen. — Übrigens lege ich auf die Tabelle jetzt nicht mehr viel Gewicht.

genommen haben, sonst könnte er ihn nicht neben *meo* hier für Synizese, sondern müsste ihn später mit anderen Fällen für den *s*-Abwurf anführen, ebenso wie vorher (154) *meus* und *modus*. Endlich Trin. 295 (297 Leo) *meo modo et moribus virito antiquis*, aus welchem Verse Kroll *meo* anführt, ist nicht kretisch, sondern anapästisch. In dem Canticum Trin. II 2 hatte Ritschl durch willkürliche Änderungen jeder Art neben trochäischen Octonaren hauptsächlich Bakcheen und Kretiker hergestellt. Dagegen hat mit Recht Spengel Reformvorschläge 60 protestiert und richtig Anapäste erkannt, die in dem ganzen Canticum das beherrschende Mass sind. Ihm ist zwar Schöll nicht gefolgt, wohl aber Leo in seiner Ausgabe, der ausserdem die ganze Partie in den Plautin. Cant. 26 eingehend behandelt hat. Damit müsste sich erst auseinandersetzen, wer nun wieder auf Bakcheen und Kretiker zurückkommt. Hier wie in anderen Fällen, die noch zur Sprache kommen werden, muss ich finden, dass sich Kroll in der Auffassung der lyrischen Verse zu eng an die Goetz-Schöllsche Ausgabe angeschlossen hat. Es dürfte allgemein anerkannt sein, dass Ritschl in der Analyse der Cantica wenig glücklich gewesen ist, und dass andererseits Leo in keinem Punkte einen grösseren Fortschritt gebracht hat als gerade in diesem. Nun standen Goetz und Schöll bei der Weiterführung der Ritschlschen Ausgabe noch allzu sehr unter dem Einfluss ihres Meisters, der von der Polymetrie des echten Plautus wenig oder nichts ahnte und namentlich das bakcheische und kretische Mass in viel zu weitem Umfang und auf den widerstrebendsten Text anwendete. Und sehr stark hat bei ihnen offenbar gerade Ritschls Verdammung des 'pruritus anapaesticus' nachgewirkt, sonst müsste sich nach Spengels im Jahre 1882 erschienenen Reformvorschlägen in ihrer Ausgabe sehr vieles anders und richtiger darstellen; denn in dem richtigen Erkennen der zahlreichen anapästischen Lieder bei Plautus besteht Spengels Hauptverdienst. Aber auch sie haben inzwischen vieles von ihrem Standpunkt aufgegeben, das zeigt neben manchem in der kleinen Teubneriana besonders Goetz' grosse Ausgabe des Epidicus vom J. 1902, wo gerade die übergrosse Rolle der Bakcheen oder Kretiker mehrfach eine Einschränkung zu Gunsten anderer Metra erfahren hat.

Weiter die Fälle von *egŏ* (Rud. 237 habe ich übrigens: p. 47), *sibĭ*, *ibĭ*, *ubĭ*, oder gar *benĕ* in *benĕmerens* (Asin.

129. Most. 879) und *malĕ* in *malĕmerens* (Asin. 129; vgl. Ter. Haut. 22 *malĭvolus*!), die Kroll nachträgt, besagen nichts gegen meine Auffassung. Das findet wohl Kroll im Grunde auch. Sie vollzählig aufzuführen habe ich nicht beabsichtigt, und auch er hat das nicht getan, zB. fehlt bei ihm *egŏ* Epid. 87. Einiges andererseits gehört nicht her: Truc. 624 ist *nisi* für das überlieferte *si* nicht wahrscheinlicher als *ni*, wie Leo und Schöll in der grossen Ausgabe lesen. Cas. 213 (212 L.) mit *tacĕ* steht in einer Partie, die Schöll unter Anwendung der üblichen Vergewaltigungen des Textes[1] kretisch misst, übrigens ohne dass das trotz allem rein aufginge. Auch hier hat Spengel a. a. O. 46 f. richtig Anapäste erkannt, worin ihm Leo gefolgt ist. Weiteres Interesse hat das ja übrigens alles nicht, da der pyrrhichische Wert dieser Worte nun wohl anerkannt sein dürfte.

Poen. 224 müsste erst die allgemeine Möglichkeit der Kürzung der Pänultima in *aggerunda* erwiesen werden, aus Pers. 814 führt Kroll (p. 155) schwerlich mit Recht *facis* an, 'wo durch die Länge des *i* (Amph. 555) Abwurf des *s* ausgeschlossen ist'. Nun gebraucht Plautus an der Amphitruostelle in der Tat *facis* als Jambus, ebenso wie er einmal *cupīs* und einmal *percipīt* misst. Aber das sind ganz vereinzelte, hocharchaische Formgebungen, die durchaus nicht zu der Annahme berechtigen, dass Plautus die Kürze in den Endungen dieser *-io*-Verba überhaupt noch nicht gekannt habe. Das ist sogar ganz ausgeschlossen, da Ennius in den Annalen allgemein *facĭt* (14), *conspicĭt* (70) usw. misst[2]. Zu belegen mag *facĭs* als natürlicher Pyrrhichius nicht sein, aber das liegt dann nur daran, dass die Verse des Dramas die Konstatierung eines solchen aus den bekannten Gründen nicht zulassen[3].

---

[1] Sie stammen diesmal grösstenteils von Geppert.

[2] Dem gegenüber steht ein *cupīt* (252); aber da Ennius auch *nictīt* (342) und *ponīt* (492 nach wahrscheinlicher Emendation) misst, kann man dem nicht ansehen, ob es Archaismus ist oder metrische Dehnung (vgl. Norden Vergil. Aen. VI² p. 451).

[3] Für mich steht es übrigens fest, dass zB. Terenz in der Andr. 322

si id facĭs, *hŏdié* postremum mé vides

mass, aber wer *facĭs hodié* lesen will, den kann ich nicht daran hindern. — Für nichts lassen einen alle Hilfsmittel so im Stich wie für die Feststellung der sog. regulären Quantitäten. Ob übrigens wohl *legĭs* aus Plautus zu belegen ist?

Entsprechendes gilt für Men. 759, wo Kroll (154) die Lesart

nam rés plurumas pessumas quam ádvenit *ád*fert

im Gegensatz zu der von der ersten Hand des Vetus gebotenen *ádvenit fert* für 'vielleicht richtig' erklärt. Nun, *advenit adfert* kann aus einem anderen Grunde, der später zur Sprache kommen wird, keinenfalls richtig sein. Aber selbst wenn es richtig wäre, so stünde doch noch nicht fest, dass das *i* der Endung in *advenit* durch Iambenkürzung gekürzt sein müsste. Wenn die Kürze des *-it* bisher nicht belegt ist, so kann auch das an der Mangelhaftigkeit unserer Kriterien liegen[1]. Wird meine Anschauung von den Bakcheen und Kretikern anerkannt, so wird das zu einer Bereicherung dieser Kriterien führen, wie sich gerade in diesem Falle erweist: ich bin schon jetzt überzeugt, dass der kretische Tetrameter Most. 111

vénit imber, ⟨pér⟩lavit párietes, perpluont,

wenn man ihn so nach Ritschls eleganter Ergänzung liest, die Kürze der Endung beweist. Kroll hingegen hätte dies *venit* mit besserem Recht anführen können als das metrisch fehlerhafte *ádvenit ádfert*.

Unter den vier Fällen von Jambenkürzung, 'gegen die auch ein Skeptiker, wenn er nur unbefangen ist, nichts einwenden kann', führt Kroll (159) Cas. 149 u. Trin. 272 an (die beiden anderen sind die von mir selbst zur Sprache gebrachten Trin. 249 und Cas. 167). Nun braucht man aber gerade kein Skeptiker zu sein, um an beiden Stellen manches einwenden zu können: beide Male sind nämlich die Kretiker keineswegs sicher. Trin. 272 wiederholt sich, was wir schon mehrfach fanden: bei Schöll sind es die gewohnten, nicht rein aufgehenden Kretiker (*bónī sibi haec éxpetunt, rém, fidem, honórem*), nach Spengel und Leo Anapäste (*boni sibi haec expetunt, rem fidem honorem*). Welches von beiden sich schliesslich durchsetzen wird, ist mir hier umso weniger zweifelhaft, als Schöll selbst, der in der grossen Ausgabe die ganze Umgebung kretisch zugestutzt hatte, später in der kleinen die anapästische Messung für die Partie im allgemeinen angenommen, nur gerade v. 272. 273 in anapästischer Umgebung kretisch belassen hat — warum, ist nicht einzusehen. Weniger sicher ist die endgiltige Entscheidung über Cas. 149 (147 L.). Kroll (p. 159) liest *táce atque abi* mit Kürzung des *atque*. Der Vers heisst

[1] Ennius misst *tinnit* (ann. 402) und *īt* (439), beides in Hebung.

st, tace atque abi; neque paro neque hodie coquetur,

und es ist klar, dass schon je nachdem ob man *st* als innerhalb oder ausserhalb des Metrums stehend betrachtet, sich Möglichkeiten zu verschiedener Auffassung ergeben. Leo tat das erstere und akzentuierte und teilte den Vers so:

st, tace átque abi; neque paro néque hodie coquetur,

wobei er den ersten Teil als trochäischen Dimeter angesehen zu haben scheint (s. Plaut. Cant. 20, 1). Das ist möglich. Eben so möglich aber ist, was ich zur Erwägung stellen möchte: das Ganze als Glyconeus + Ithyphallicus zu nehmen (im Glyconeus dann wohl besser *nec*) — eine bei Plautus sehr häufige Verbindung (Leo Plaut. Cant. 52). Also

st, tace átque abi; néc paro néque hodie coquétur.

Doch wie dem sei, soviel dürfte klar sein, dass für Kretiker keine Notwendigkeit vorliegt, und so viel hoffe ich doch auch bewiesen zu haben, dass man bei unsicherer Messung nicht gut daran tut, ohne Not Kretiker mit Jambenkürzung anzunehmen.

Sicher im Irrtum ist Kroll mit der bakcheischen Messung von Amph. 634 *ita quoíquĕ cŏmparátumst* und Bacch. 1129 *at bonás fuísse crédo*. Von dem Amphitruoverse sagt er übrigens (p. 155), dass *quoique* verdorben, der Vers also nicht zu verwerten sei (dann hätte er eigentlich auch nicht verdient, zwei Seiten später doch wieder angeführt zu werden). Nun steht in der kleinen Goetz-Schöllschen Ausgabe in der Tat ein Kreuz vor *ita*. Da dem Sinne nach alles tadellos ist, kann ich mir keinen anderen Beweggrund dafür denken, als dass sie mit dem Metrum nichts anzufangen wussten — in einem Plautinischen Canticum ein entschieden etwas mangelhafter Grund zur Setzung des Kreuzes. Das gleiche gilt für das bald folgende Kreuz in V. 638 und für das Lückenzeichen in V. 639. Überall ist dem Inhalt nach alles in Ordnung, und die Quelle aller Irrtümer ist die vorgefasste Meinung, dass die Bakcheen in dieser ganzen Monodie der Alcmena, wie sie vorherrschen, so auch allein herrschen müssten. In diesem Falle nun hätte schon die offenbare Identität der beiden, sich dem bakcheischen Mass nicht fügenden und daher für korrupt erklärten Kola

ita cuíque comparátumst (634),
virí mei mihi potéstas (638),

d. h. ⏑⏑–⏑– ⏑––, vor diesem Verfahren bewahren sollen.

Leo hat Plaut. Cant. 15 das zweite als katalektischen jambischen Dimeter erklärt, und diese Deutung trifft also auch auf das erste zu.

Wirklich korrupt ist dagegen der Vers Bacch. 1129, und daher auch über die Scansion der schliessenden Worte *et bonas fuisse credo* ein sicheres Urteil nicht zu gewinnen. Goetz misst nach der geistreichen Herstellung von Colerus einen bakcheischen Tetrameter

vetuláe sunt *minae *ámbae (thimiame *codd.*). :: At bonás
fuisse crédo,

wobei vermutlich *fuisse* durch Synizese zweisilbig sein soll, wogegen an sich nichts zu sagen wäre. Sehr wahrscheinlich ist mir das aber doch nicht, *bonás fuisse crédo* (⏑ – ⏑ – ⏑ – –, *at* kann zum vorigen gehören, braucht es aber nicht, da *at bónas fuisse crédo* = – ⏑ ⏑ – – – auch möglich wäre) scheint vielmehr ebenfalls identisch mit dem eben besprochenen Kolon, das wir nun unter Bakcheen bereits kennen. Hinzu kommt, dass auch die unmittelbar vorhergehenden Verse keine reinen Bakcheen sind, sondern bakcheische Dimeter mit einer (Reizianischen) Klausel [1]).

Ein wirklich einwandfreies Beispiel führt Kroll aus Men. 763 (*nec, quíd id sit, mihí certius facit*) an, einem nicht rein-bakcheischen Verse – was nicht die Triftigkeit dieses Beleges beeinträchtigen, sondern nur den mutmasslichen Grund dafür angeben soll, weshalb er mir entgangen war. Wie schwer es ist, bei einem so umfangreichen und komplizierten Material absolute Vollständigkeit, namentlich auf den ersten Wurf, zu erreichen, beweist Kroll selbst dadurch, dass er diese Vollständigkeit auch bei der Nachlese nicht erreicht hat. Denn offenbar übersehen hat auch er den Fall Cist. 693

Halísca, hoc *age ad* térram aspice ét despice,

den ich hiermit nachtrage.

Das Resultat ist also, dass ich für die Kretiker keinen der von Kroll angeführten Fälle anerkennen zu müssen glaube, für die Bakcheen nur einen. Damit und mit dem von mir selbst nachgetragenen ist für diese Verse die Zahl der Ausnahmen auf drei gestiegen [2], für die Kretiker ist es bei dem

[1] Eine solche übrigens auch in dem Lied Alcmenas: V. 653.

[2] In Truc. 718 die durch Konjektur hineingetragene Kürzung anzunehmen sehe ich nach wie vor keinen Grund. Solche Konjekturen werden eben durch Beobachtungen dieser Art widerlegt. Man ver-

einen von mir ursprünglich anerkannten (Trin. 249) geblieben. Wollte ich über die Bewertung dieser Anzahl reden, so könnte ich nur wiederholen, was ich oben aus ähnlichem Anlass gesagt habe.

So viel über das Einzelne. Was das Allgemeine angeht, so will ich mich nur dagegen verwahren, dass ich nach Kroll (159) die Ansicht vertreten haben soll, Livius Andronicus habe die Jambenkürzung von Kretikern und Bakcheen ferngehalten, 'weil er diesen das Ethos des Saturniers geben wollte', oder gar um sie 'auf ein höheres Ethos' zu heben (160). Nirgends habe ich vom 'Ethos' der Bakcheen und Kretiker geredet, denn es ist genugsam bekannt — oder sollte es doch sein[1] — dass diese Verse kein spezifisches Ethos haben. Und was das Verhältnis zum Saturnier angeht, so habe ich den Gedanken an von ihm ausgehenden Einfluss[2] gerade aufs entschiedenste abgelehnt (vgl. p. 65 'es ist vielmehr unter gleichen rhythmischen Bedingungen Gleiches erwachsen' — also ungefähr genau so wie Kroll p. 160 seinerseits will).

Endlich, Endsilbenkürzung und Jambenkürzung in ihrem Verhältnis zu einander — ich kann niemandem zumuten, meiner Auffassung, die ich entsprechend der unklaren Sachlage allerdings mit geringerer Entschiedenheit hätte äussern können, zu folgen; da aber bewiesen hier weder nach der positiven noch nach der negativen Seite etwas ist — und übrigens bei isolierter Betrachtung des auslautenden *o* auch schwerlich etwas wirklich bewiesen werden kann — so darf vorläufig wohl jeder glauben was er mag. — Mehrfach (p 157. 159) operiert Kroll mit einem von Exon (Class. Rev. 20, 30 ff.) aufgestellten Gesetz, wonach die erste Silbe einer aufgelösten Hebung oder Senkung den sprachlichen Haupt- oder Nebenakzent oder den Satzakzent tragen muss. Sollte dies Gesetz nach Exon nur für Dialogverse (übrigens mit Ausnahme des ersten Fusses eines Kolons) gelten, so will Kroll es auch auf

---

gegenwärtige sich einmal, welchen Raum die Erledigung der falschen, weil gegen sein Gesetz über den doppeljambischen Versschluss verstossenden, Konjekturen bei Luchs Studem. Stud. I 21 ff. einnimmt.

[1] Vgl. Leo GGA 1911, 103. 1.

[2] Einfluss des Saturniers anzunehmen ist nämlich sonst ziemlich beliebt, wie u. a. das von mir angeführte Beispiel zeigt. Ich sehe alle bisherigen Annahmen der Art, für die szenische wie für die hexametrische Gattung, als verfehlt an.

Bakcheen und Kretiker ausgedehnt wissen. Allerdings hätte er dann nicht Plaut. Men. 759 *ádvenit ádfert* für möglich halten dürfen, da ja *ádvenit* mit seinen beiden letzten Silben in der Senkung dem Gesetz widerspräche. Aber nicht auf solche Einzelheiten kommt es mir an, sondern darauf, zu zeigen, dass das ganze Exonsche Gesetz in Wahrheit überhaupt nicht, weder für Dialogverse noch für irgendwelche anderen Masse, gilt, und dass seine Aufstellung eine der schwersten, dabei übrigens auch offenkundigsten Verirrungen ist, die die Forschung auf diesem Gebiet in neuerer Zeit aufzuweisen hat. Es ist schon mehrfach über Exons These disputiert worden: Sonnenschein (Class. Rev. 20, 156 ff.) und mit mehr Klarheit und Entschiedenheit Harkness (Class. Philology 2, 61 ff.) haben Bedenken geäussert, und nur die Tatsache der Anerkennung von seiten Krolls zwingt mich, hierin das Wort zu ergreifen. Ich will mich aber kurz fassen und beabsichtige keineswegs alles zu sagen, was man darüber und dagegen sagen könnte.

Zunächst muss schon auf den ersten Blick Exons Gesetz, insoweit es den Wortakzent gerade in die Senkung fallen lässt, ausserordentlich unwahrscheinlich erscheinen. Geradezu unverständlich aber ist es, wie man (Sonnenschein aaO. und Kroll p. 157) angesichts dessen den Grund für das Gesetz 'in dem Streben nach Deckung für Wort- und Versakzent' finden kann. Doch sehen wir näher zu.

Exon (p. 32) führt auf sein Gesetz 6 andere, bekannte zurück, vor allem das über den verbotenen Betonungstyp *corpóre* und ferner die von Hermann, Lachmann, Ritschl aufgestellten Gesetze über die Bildung der zweisilbigen Senkungen in jambisch-trochäischen Versen. Hier wäre nun die beste Gelegenheit zur richtigen Einsicht in den wahren Grund der Erscheinungen gewesen, die Exon zur Aufstellung seines vermeintlichen Gesetzes geführt haben. Jene Regeln über die Bildung der zweisilbigen Senkungen werden ja in ganz analoger Weise auch im griechischen Trimeter beobachtet, in a n a l o g e r Weise insofern, als für die einzelnen Füsse im lateinischen Verse das gilt, was für die sog. äusseren Senkungen des einzelnen Metrons im griechischen; der lateinische Vers ist eben ein Senar, kein Trimeter. Wenn also irgend etwas von den den Bau des Senars regelnden Vorschriften vom griechischen Vorbild übernommen ist, so ist es dies, das

sich somit gegenüber Exons Gesetz als ein prius erweist. Und so steht es überhaupt: sein Gesetz, soweit der Schein seiner Existenz und Wirksamkeit überhaupt vorhanden ist, stellt nicht den Grund für die 6 anderen dar, sondern umgekehrt ihre Folge.

Soviel über das, worin sich Exon wenigstens mit den Tatsachen im grossen und ganzen im Einklang befindet, wenn er schon in ihrer Erklärung irrt. Im weiteren Fortgang seiner Untersuchung gerät er aber mit den Tatsachen in den ernstesten und unlöslichen Konflikt. Um das zu illustrieren, greife ich nur drei Punkte heraus.

Erstens die Betonung von Wörtern des Typs *mulierem*, *facilius*, die in jambisch trochäischen Versen den Iktus auf der ersten oder auf der drittletzten Silbe tragen können. Es scheint zwar heute vielfach geradezu als ein Gesetz angesehen zu werden, dass sie auf der ersten betont werden müssten. Wie das angesichts der langen Listen von Fällen der Betonung $\cup \acute{} \cup \breve{}$ bei Lindsay Philol. 51, 366 ff. möglich ist, ist mir unverständlich. Es soll durchaus nicht geleugnet werden, dass die Akzentuierung $\acute{} \cup \cup \breve{}$ bei weitem überwiegt, ja dass sie bei einigen Wörtern dieser Form herrscht, das darf aber weder dazu führen, die in die Hunderte gehenden Fälle der anderen Art [1] zu übersehen noch sie zu verdächtigen. Lindsay selbst hatte sich den freien Blick getrübt, z. B. dadurch, dass er sämtliche widerstrebenden Fälle, soweit sie sich in Plautinischen Prologen finden, ohne weiteres dem echten Plautus absprach. Aber auch abgesehen von diesem Fehler, der in der Zeit vor Leos Behandlung der plautinischen Prologe im Cap. IV seiner Forschungen verzeihlicher war als es heute wäre, — in keinem Fall war Lindsays Behauptung, wir könnten 'kaum umhin zu gestehen, dass Plautus selbst immer die Betonung *fácilius* usw. brauchte', berechtigt, und er selbst hat später (Bursians Jahresbericht 130 [1906] p. 174 Anm.) seine Aufstellungen als 'übertrieben' bezeichnet. Und, ob nun die heutzutage mehr und mehr zum Dogma werdende Ansicht,

[1] Unter ihnen vermisste ich übrigens bei Lindsay den Vers Plaut. Pseud. 81

ille abducturus est *mulierem* cras. : : Eheu,

der mir zufällig im Gedächtnis ist. Mögen gegen ihn auch anderweitige Verdachtsgründe bestehen, die ich hier nicht näher prüfe, so durfte er doch in einer solchen Aufzählung nicht fehlen.

dass die Betonung *fácilius* einen Rest der alten lateinischen Initialakzentuation darstelle, richtig ist oder nicht, jedenfalls bestehen die zahlreichen Fälle von *facílius* durchaus zu Recht, und wir haben hier zwei Betonungsweisen im Vers anzuerkennen, von denen die eine die gewöhnliche ist. Das verträgt sich natürlich nicht mit Exons Gesetz. Er erkennt daher nur *fácilius* an als Abbild der Betonung in der gesprochenen Sprache, und über die Fälle von *facílius*, deren jeder eine Durchbrechung seines Gesetzes bedeutet, sagt er nur (p. 33): 'The accentuation *múliere* is normal in Plautus, *muliére* occurring only in arguments (e. g. Pseud. Arg. I 7), prologues, or in lines otherwise suspect'. Das ist allzu leichtfertig [1].

Der zweite Punkt, in dem Exon auf den Widerstand der Tatsachen stösst, ist die Betonung von Wörtern wie *consuluisti*, *commoditatem*, *advenientem*. Hier stehen im Drama zwei Arten völlig gleichberechtigt nebeneinander: *cónsuluisti* und *consúluisti*, erstere scheint die häufigere zu sein, und jeder Fall dieser Art widerlegt Exons Gesetz, da die aufgelöste Senkung von den beiden unbetonten Silben *-ulu-* gebildet wird. Wie hilft sich Exon? Er erklärt, in Wörtern dieses Typs habe die zweite Silbe einen sprachlichen Nebenakzent getragen, also *advèniéntem*, *commòditátem*. Ich kann mich hier kurz fassen, denn diese höchst improbable Behauptung ist bereits von Harkness Class. Phil. 2, 61. 1 (mit treffenden Bemerkungen von Radford; vgl. auch Sonnenschein Class. rev. 20, 159) zurückgewiesen worden, und es ist Exon auch in seiner erneuten Behandlung (Class. Phil. 2, 341 ff.) nicht gelungen, auch nur den Schatten eines Beweises für seine Annahme beizubringen.

Überhaupt scheint es notwendig auszusprechen, dass, wenn wir über den sog. Nebenakzent nicht das geringste wissen, diese Unkenntnis nicht zum Fundament und Ausgangspunkt für beliebige Theorien darüber gemacht werden sollte. Am wenigsten natürlich für solche, die mit dem einzig bekannten, grundlegenden Akzentgesetz der lateinischen Sprache historischer Zeit in Widerspruch stehen. Erledigen sich solche von selbst, so gilt doch auch von den anderen, dass bisher nichts nach der Richtung bewiesen ist. Vielen galt und gilt es als ausgemacht, dass kretische Worte auf der Ultima einen

[1] Vergl. auch den Exkurs.

Nebenakzent trügen — Erscheinungen der Jambenkürzung widersprechen dem, und Lindsay (Burs. Jb. 130, 174 A.) bestreitet daher diesen Nebenakzent, Radford (Transactions of the Am. phil. assoc. 34 [1903], 67) nahm im Gegensatz zu Exon in Wörtern vom Typ *commoditatem* einen Nebenakzent gerade auf der ersten Silbe an, — ich kann mich gegenüber alledem nur dem Urteil Skutschs (Glotta 1 [1909], 399) anschliessen: 'ich muss offen gestehen, dass der saure Schweiss, den man seit einigen Jahren namentlich in Amerika an die Ergründung des Verhältnisses von Wort- und Versakzent setzt, mir nicht allzu viel gefruchtet zu haben scheint'. Gewiss meiden die lateinischen Dramatiker gewisse besonders augenfällige Verletzungen des Wortakzents, gewiss ist bei ihnen auch ganz im allgemeinen ein Streben nach Übereinstimmung von Vers- und Wortakzent zu erkennen, zu verdeutlichen aber kaum näher als durch einen Vergleich etwa mit der hexametrischen Poesie; neben dieser Bindung aber steht eine weitgehende Freiheit, die wir lieber frei anerkennen sollen, als zu versuchen, sie durch Nebenakzente u. dgl. in Fesseln zu schlagen.

Drittens endlich scheitert Exon rettungslos an den zahlreichen Fällen, wo eine aufgelöste Hebung aus Schluss- und Anfangssilbe mehrsilbiger Worte gebildet wird, wie zB.

Plaut. Stich. 513 quám me ad illúm promitte*ré*, *ni*si nollem ei advorsarier

Ter. Andr. 950 nisi quid pa*tér a*ït áliud *eqs.*

Mit der Annahme von Nebenakzenten ist hier nichts auszurichten, denn dass *pater* einen solchen auf der letzten Silbe getragen habe, scheint doch gar zu unmöglich. Also erklärt Exon in allen Fällen dieser Art die Ultima für gelängt und macht die Verse des römischen Dramas frischweg zu akzentuierenden. Diese Annahme hat ja nun entschieden etwas erlösendes, wenigstens der schwierigen Wissenschaft der altlateinischen Prosodie wäre man ledig; denn da die prosodische Wissenschaft hier im wesentlichen die Feststellung der Quantität der Silben (und zwar hauptsächlich der Endsilben, weil ihre Quantität am meisten Änderungen erfahren hat) zum Ziel hat, würde ich wenigstens aufhören, diese Wissenschaft an akzentuierenden Versen zu treiben. Für eine solche grundstürzende, mit allem bisherigen gründlich aufräumende Annahme wird man denn auch stützende Beweise von gebührender Festigkeit erwarten. Sie sind aber der Art: Plautinische

Verse schliessen beispielsweise . . . *diceré volui tibi*, nicht aber . . . *diceré modesto modo*, d. h.: wird die drittletzte Hebung durch Schluss- und Anfangssilbe zweier mehrsilbiger Wörter gebildet, so ist die folgende (vorletzte) Senkung rein — eine Tatsache, die wohl verdient als solche angemerkt zu werden, die aber für Exons Ansicht natürlich garnichts beweist. Oder: kein Vers schliesst beispielsweise . . . *satis agitat* oder *diceré volui*. Eine solche Auflösung der vorletzten Hebung ist eben verboten, wie längst bekannt und oben schon einmal zur Sprache gekommen ist. Exon (p. 34) folgert daraus, dass in Fällen der Art im Versinnern *satis agitat* usw. mit Dehnung des *-is* skandiert wurde, was nur am Versende nicht möglich gewesen sei, da dann ein Anapäst in den letzten Fuss zu stehen gekommen wäre. Solcher Art sind die Beweise für den akzentuierenden Charakter der Verse des altlateinischen Dramas; dass dann von da aus auch auf den Charakter des Saturniers geschlossen wird, brauche ich kaum zu sagen. Und solcher Art sind die Stützen für ein Gesetz, das Kroll sogar über den Geltungsbereich ausgedehnt wissen will, den ihm sein Urheber angewiesen hatte. Ich habe s. Z. nicht beabsichtigt, eine vollständige Metrik und Prosodie der bakcheisch-kretischen Verse zu geben, gestehe aber offen, dass, auch wenn ich es beabsichtigt hätte, von Exons Gesetz darin nicht die Rede gewesen wäre. Exon erklärt (Class. Phil. 2, 344): 'I claim for investigators in the sphere of language and literature . . . the right to call in question any customary belief whatsoever: to examine the evidence, if any, of which it rests; and so form an independent judgment, even though they be constrained to depart from the opinions expressed by the most eminent authorities of the present or the past.' Dies Recht soll ihm für seine Person nicht bestritten werden, ich aber fordere dem gegenüber das Recht, die Ausgeburten eines solchen Dilettantismus jetzt und künftig zu ignorieren [1].

[1] Aus diesem Grunde verzichte ich auch auf eine eingehende Abwehr der Angriffe Maurenbrechers in seinen 'Parerga zur latein. Sprachgeschichte und zum Thesaurus' (Lpz. 1916). Das würde allerdings auch ziemlich weit führen, da ich 'in der naiven Verwechselung der metrischen Jambenkürzung mit der sprachlichen Auslautsverkürzung einem verhängnisvollen Irrtum' verfallen bin (p. 222 Anm.). Maurenbrecher weiss viel zu reden über den Unter-

Exkurs

(zu p. 542)

Vereinigt unter den gleichen Gesichtspunkt erscheint bei Exon wie auch sonst (zB. bei Lindsay Captivi p. 357, vgl Lat. Language p. 174) Behandlung und Erklärung der Akzentuationen *múlierem* und *puéritia*. Ich sehe eigentlich nicht, mit

---

schied zwischen der Kürzung des Endvokals jambischer Worte und über die Jambenkürzung der szenischen Poesie, die rein metrisch, dabei aber beileibe nicht eine 'künstliche Regel' (p. 269) ist. Lange habe ich nach einer Klärung dieses geheimnisvollen Wirrsals gesucht, schliesslich aber nur erfahren, dass gerade ich 'die Frage erneut verwirrt' habe (p. 197, 1) — kein Wunder, stehen doch die Dinge bei mir überhaupt 'völlig auf dem Kopf' (p. 222, 1). — 'Mit Unrecht' (p. 194, 1) habe ich in dem Septenaranfang Plaut. Aul. 208 *nímis malé timui* das *male* jambisch gemessen (M. scheint an Jacobsohns These zu denken), M. selbst aber ist berechtigt zB. in dem Septenar Rud. 1092 *fác* (muss heissen *hic*) *nisi de opinione* 'sicheres *nisī*' zu finden (p. 197, 2). Die Rechte sind aber eben überhaupt in der Plautinischen Metrik und Prosodie anscheinend verschieden verteilt; so würde ich mich nicht für berechtigt halten, Men. 601 a wie M. (p. 132, 1) zu scandieren

húic dé*tul(i)* *E*rótio.

Hier wird nun deutlich, wo seine Rechte sich im allgemeinen herleiten: wie er mehrfach ausdrücklich zu erkennen gibt, hat er sich über die Irrtümer seines letzten Buches durchaus nicht belehren lassen, so hat er beispielsweise die für die Bildung der Senkungen im Plautinischen Dialogvers geltenden Gesetze immer noch nicht gelernt. — M. nimmt (p. 80) ahnungs- und sorglos *fide* in *fide promitto*, *fide promissor* als Dativ und findet es bemerkenswert, dass dieser 'Dativ' auch inschriftlich *fide* geschrieben wird (hier wäre nun aus einem der so vielgeschmähten Thesaurusartikel doch selbst für M. noch etwas zu lernen; ja sogar der so besonders abschätzig behandelte [Vorwort p. VII] Kopf eines der 'überhasteten' Artikel wird sich in der Beurteilung eines von M. [p. 88] mit der ganzen Sicherheit der 'statistisch-deskriptiven Methode' dem Plautus zugeschriebenen angeblichen Genetivs *fidĕī* seiner Eilfertigkeit an Sorgfalt und kritischem Verstande weit überlegen zeigen); M. erschliesst (p. 195) aus inschriftlichen Schreibungen wie *Iove* in der Haininschrift von Spoleto einen 'altlateinischen Dativ auf *-ĕ*' (es wäre interessant, von M. zu erfahren, was etwa aus dem *ploirume* der ältesten Scipionengrabschrift für ein 'altlateinischer' Nominativ pluralis zu erschliessen sei). Das sind Dinge, die man bei M. ohne Suchen findet; wollte ich sie vermehren, so könnte ich beliebig lange fortfahren, und sein Urteil in den von mir behandelten Fragen und über den Erfolg meiner Behandlung ist daher für mich von geringem Interesse.

welchem Recht. Ist denn *puĕritia* Anfangsbetonung? Das kann man doch nicht behaupten. Sieht man also *puĕritia* als die Betonung der lebendigen Sprache an und bringt das mit dem Initialakzent in Verbindung, so muss man annehmen, der Akzent wäre von der ersten Silbe allmählich vorgeschritten und hätte also in solchen fünfsilbigen Wörtern eine Zeit lang auf der viertletzten Silbe gestanden — eine Annahme, die ich nirgends ausgesprochen finde, und die auch nicht viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, denn bei der Umwälzung in der lateinischen Betonung ist doch nicht das Vorrücken des Akzents als solches das charakteristische Moment, sondern vielmehr die Regulierung nach der Quantität der Pänultima. Ist aber in *puĕritia* nicht der Initialakzent das Ausschlaggebende gewesen, sondern das Vorhandensein der Silbenfolge ⏑⏑⏑⏑ (nur dies verbindet *facilius* und *pueritia*), und genügte dies Vorhandensein, um die Akzentuierung der viertletzten Silbe zu bewirken, so ist nicht abzusehen, warum der Akzent in *fácilius* alter Initialakzent gewesen sein müsse. Wir hätten dann also im historischen Latein Betonung nicht nach einem Drei-, sondern nach einem Viersilbenakzent. Diese Anschauung finde ich vertreten bei Bergfeld Glotta 7, 9, die Begründung wird (S. 10, 1) mit 'vgl. *puĕrĭtĭa*' allerdings etwas lakonisch gegeben.

Nun ist ja aber klar, dass für solche weittragenden Annahmen die Basis viel zu schmal ist. Was bedeutet denn eigentlich der 'Typ *puĕritia*'? Das Wort kommt in der ganzen szenischen Literatur zweimal vor: Ter. Haut. 183 und Afran. com. 389, beide Male mit Versakzent auf der zweiten Silbe (am Versschluss) — genügt das, um mit solcher Bestimmtheit auf gleiche Betonung in der gesprochenen Sprache zu schliessen? Aber Horaz schrieb *puertiae* (carm. 1, 36, 8 *memor actae non alio rege puertiae*). Was folgt daraus? Ich meine, für *puĕritia* nicht viel mehr als für *pŭeritia*, wenn schon einmal durchaus etwas im Sinne eines mehr initialen Akzents daraus gefolgert werden soll. Ich finde aber diese Folgerungen überhaupt reichlich kühn. Horaz sprach doch sicher *pueritia*, *puértia* könnte, wenn es überhaupt irgendwo gesprochen wurde, nur ein Vulgarismus sein, und will man dem Horaz der Oden einen solchen zutrauen, noch dazu in einer so poetisch gefärbten Wendung, die *rex* für *rector* setzt? Nun kennt Charis. gramm. I 266, 7 bei der Besprechung unserer Horazstelle ein

puertia in der Sprache nicht, und ohne gerade hierauf besonderes Gewicht legen zu wollen, möchte ich empfehlen, das Horazische *puertia* lieber als eine künstliche Form anzusehen. *pueritia* konnte Horaz in keinem seiner Odenmasse brauchen, er verzichtete darum aber nicht auf das Wort, sondern gab ihm eine versgerechte, gewagt-künstliche Form, durch die er es zugleich adelte. Das Vorhandensein von *sollertia*, *inertia* in der lateinischen Sprache mag ihm die Bildung erleichtert haben.

pueritia eignet sich also seinem Vorkommen nach nicht dazu, als Repräsentant eines 'Typus' verwendet zu werden. Wie steht es denn aber überhaupt mit dem Worttyp ⏑⏑⏑⏑–? Eine Sammlung und Untersuchung, auf Grund derer man mit Bestimmtheit Theorien aufstellen könnte, ist mir nicht bekannt. Ich habe mir aus Plautus notiert: *aniticula* (Asin. 693), *securicula* (Rud. 1158 1159. 1163 [nach Bentleys Herstellung des Verses]), *sicilicula* (Rud. 1169), diese immer auf der zweiten Silbe betont. Aber ihnen gegenüber steht *dómicilium* (Mil. 451), — um von *beneficium* (auf der ersten oder dritten betont) und *fidicinius* (Rud. 43) einmal abzusehen. Viel mehr der Art gibt es bei Plautus sicher nicht, und das wenige ist, wie man sieht, nicht einmal einheitlich. Da scheint es denn doch angezeigt, vor der Errichtung allzugrosser Theoreme auf schwachem Fundament zu warnen. Wir sind durchaus nicht in der Lage, jede Abweichung des Ictus vom gewöhnlichen Akzent bei Plautus zu erklären, und haben kein Recht, dahinter in jedem Falle einen besonderen Grund zu wittern.

Z. Z. beim Heere. Günther Jachmann.

BEITRÄGE ZUR RÖMISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

I. Flamen curialis und Iuno Curritis.

Wer die in Rom, in Latium, den Munizipien und Provinzen begegnenden *flamines* überschaut, wozu mir die in der Kriegszeit übernommene Ausarbeitung des Artikels *flamen* für den Thesaurus erwünschten Anlass gab, dem muss die stadtrömische Institution des *flamen curialis* besondere Schwierigkeit bereiten. Der Begriff *flamen* bezeichnet nach der gäng und gäben lexikalischen Erklärung, die in Varro *de l. l.* VII 45 *flamines qui cum omnes sunt a singulis deis cognominati* usw. und Cicero *de leg.* II 20 *divisque aliis ⟨alii⟩ sacerdotes, omnibus pontifices, singulis flamines sunto* ihre augenfälligste Stütze hat, den 'Eigenpriester, Einzelpriester einer bestimmten Gottheit'. Durchgängig ist dem Begriff *flamen* die Bezeichnung des Gottes (der Göttin), dem er dient, im Adjektiv oder Genetiv zugefügt, bzw. bei dem absoluten Gebrauch des Wortes, der für die drei *flamines maiores* des Pontifikalkollegiums und im Kaiserkult geläufig ist, wird eine solche Bestimmung vorausgesetzt[1]. Eine Ausnahme, wo die Gottheit

[1] Wenn zB. das Salieralbum CIL. VI 1978 (Dessau 5024 aus dem J. 170) anmerkt, dass ein Salier aus dem Priestertum geschieden sei, weil er *flamen* geworden sei (*M. Claudius Fronto Neocydes loco L. Satri Kari flaminis*), so steht es frei an einen der drei *flamines maiores* oder einen der staatlichen *flamines Divorum* zu denken (Wissowa *R. u. K.*[2] 494). Gelegentlich bleibt in Textstellen unsicher oder wird wenigstens nur aus anderweitiger Unterrichtung erkannt, ob der *fl. Dialis* oder *Martialis* gemeint ist (Cic. *Brut.* 135 Iahn-Kroll S. 97. Val. Max. VI 9, 3). Tacitus *ann.* III 71 bespricht ein *responsum adversus Servium Maluginensem, flaminem Dialem*, indem er in der Erörterung auf das Beispiel eines *flamen Martialis* zu reden kommt, ohne den *Martialis* als solchen zu bezeichnen: ... *provinciarum administrationem Dialibus non concedi. memora-*

weniger genau bestimmt zu sein scheint, bildet nur der jährig wechselnde *flamen* des genossenschaftlichen Priestertums der *fratres Arvales*. Obwohl die Arvalen ein bestimmtes *numen* in den Mittelpunkt ihrer Verehrung stellen, und also in gewissem Betracht ihr *flamen* als Eigenpriester der Dea Dia, einer Indigitation der Ceres bzw. Tellus zu gelten hätte, so opfern sie doch nach den Protokollen noch mancher anderen Gottheit, und hat vor allem an erster Stelle ursprünglich in diesem Kulte Mars gestanden, wie ausser anderem das Kultlied lehrt (s. Wissowa, *Rel. u. Kultus der R.*² 562, 3). Demnach ist der Arvalflamen nicht seinem Ursprung nach Eigenpriester der Dea Dia. Die aushilfsweise Beschäftigung des *flamen Quirinalis* im Dienste anderer Gottheiten (Larenta, Robigus, Consus), und wenn ähnliches bei dem Wirkungskreis anderer ständigen *flamines* zu Recht bestanden hat, lässt sich mit dieser weniger straffen Beziehung des jährigen Arvalflamen zu seiner Spezialgottheit nicht vergleichen.

Bei dem *flamen curialis* liegt nun die Schwierigkeit darin, dass er einerseits als ständiger Priester wie die 15 *flamines* des Pontifikalkollegiums nach Dionys ἀρχαιολ. II 21, 3 betrachtet wird (vgl. Kübler, Realenc. IV 1837), andrerseits ihm die Spezialgottheit fehlt. So ist die Versuchung gross, hier den Weg Mommsens zu verfolgen, der im *flamen curialis* einen Junopriester der Frühzeit Roms zu erkennen geneigt scheint, wenn er *Staatsrecht* III 101 eine Reihe antiker Notizen zusammenfassend sagt, dass der *flamen curialis* am Herde der Curie der Schutzgöttin derselben, *Iuno curis (curitis, quiritis)* nach bestimmtem Ritual Opfer und Schmäuse *(curionia sacra)* auszurichten gehabt habe. Den Kult der Curitis, die als Spezialgottheit des *flamen curialis* zu denken

baturque L. Metelli, pontificis maximi, exemplum, qui Aulum Postumium flaminem attinuisset (s. Liv. XXXVII 51, 1 *per.* XIX Val. Max. I 1, 2). Unrichtig bemerkt Dessau zu *Inscr.* 1044 (CIL. XIV 4242) *pontif. flam. praet* usw. 'praeter usum omissum Dialis (vel Martialis vel Quirinalis) vocabulum'; da nämlich die Cumulation eines der grossen Flaminate mit anderen Priesterwürden durch kein sicheres Beispiel feststeht, ist in diesem und ähnlichen Fällen der absolute Gebrauch auf das nachträglich hinzugekommene Kaiserpriestertum des Staates zu beziehen (Samter Realenc. VI 2492, 10. Wissowa aaO. 493, 1 u 7) Im municipalen und provinzialen Kaiserkult ist der absolute Gebrauch sehr ausgedehnt. Über dies alles s. Thes. l. l. s. v. *flamen*.

wäre, bezeugen für Rom Paul. Fest. 64 (vgl. Fest. 254) *Curiales mensae, in quibus immolabatur Iunoni, quae Curis appellata est* und Dionys von Hal. ἀρχαιολ. II 50, 3 Τάτιος . . . ἐν ἁπάσαις τε ταῖς κουρίαις Ἥρᾳ τραπέζας ἔθετο Κυριτίᾳ λεγομένῃ, αἱ καὶ εἰς τόδε χρόνου κεῖνται. Hierzu kommt die Nachricht des Servius auctus über die Curitis, die Göttin der Curien zu Tibur *Aen.* I 17 *in sacris Tiburtibus . . . sic precantur: Iuno Curritis (Curitis) tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas.*

1. Tatsächlich aber lässt sich auf diesem Wege, den vor Mommsen schon Ambrosch *De sacerdotibus curialibus dissertatio* (Breslau 1840) 27 eingeschlagen hat, der ursprüngliche Charakter des *flamen curialis* nicht aufhellen. Die bislang allgemeine Annahme der Lebenslänglichkeit des römischen Kurienflaminats ist unrichtig; die Einrichtung war wie die des Arvalflamen jährig. Inschriftlich ist der Kurienflaminat aus latinischen Munizipien Afrikas bekannt, besonders aus der im Jahr 185 n. Chr. geschriebenen Satzung einer Kurie der Kolonie Simitthus (CIL. VIII 14683 = Dessau 6824). Diese Munizipalkurien kennen nur jährigen Flaminat, wie zuerst treffend Hirschfeld *Herm* XXVI 150 ff. bemerkt und dann Fr. Geiger *De sacerdotibus Augustorum municipalibus* (Hal. Diss. 1913) 53 f. in umsichtiger Erörterung gesichert hat. Nun ist freilich ein Schluss aus solchem Munizipalstatut auf die römische Einrichtung mit Vorsicht zu machen. Aber die herrschende Meinung vom dauernden Kurienflaminat für Rom geht gleichfalls nicht unmittelbar auf eine Überlieferung zurück, sondern wird nur aus des Dionys Erzählung (II 21) von zwei in jeder Kurie durch Romulus eingerichteten lebenslänglichen Priestertümern tüchtiger, über 50 Jahre alter Männer gefolgert, die auf die von Varro *de l. l.* V 83, Paul. Fest. 49, Dionys II 64, 1 und inschriftlich als sazerdotale Beamte gekennzeichneten *curiones*, Vorsteher der Kurien, und auf die aus Paul. Fest. 64 (ihm allein) bekannten *flamines curiales curiarum sacerdotes* bezogen werden. Dass diese letztere Beziehung weder notwendig, noch angesichts des jährigen Flaminats der Provinz zulässig ist, wird ein Blick auf die ganzen Vorstandskörper der munizipalen und römischen Kurien dartun.

Dionys nennt als seinen Gewährsmann Varro ἐν ἀρχαιολογίαις, weshalb das tatsächliche Vorhandensein eines zweiten

lebenslänglichen Postens in der sakralen Kurienverwaltung nicht angezweifelt werden kann. Mag er auch für manches, was er dem Varro zuschiebt, in seiner tendenziösen und rhetorischen Manier selbst verantwortlich sein (Schwartz, Realenc. V 961), so fehlt doch abgesehen von jener Jährigkeit des Provinzialflaminats hier jeder Anlass zur Kritik; denn dass die *curiones* der Kaiserzeit durchaus jüngere Männer sind (Mommsen *Staatsrecht* III 101, 5 u. 568, 1), passt zu der sonstigen Herabsetzung der Altersgrenze für die Bekleidung von Ämtern in der Kaiserzeit[1]. Freie Hand behalten wir aber bei der Suche nach dem zweiten lebenslänglichen Priesterposten der Kurien insofern, als Varros Irrtum, die ursprünglich nicht ausschliesslich sakralen Beamten der Kurie wegen ihrer späteren alleinigen sakralen Verwendung für rein priesterliche Würden der Urzeit zu halten, eben an dem *curio* offenkundig ist.

Der Vorstand der Kurie zu Simitthus besteht aus *flamen*, *magister*, *quaestor*, wobei der Flaminat das Magisterium an Ansehen überflügelt hat, während freilich nach CIL. VIII 11008 dem *magister*, wie der Vergleich mit dem römischen *curio* erwarten lässt, der erste Platz zukommt (Schmidt *Rh. Mus.* XLV 607). Dieser Reihe stellt Kübler, Realenc. IV 1837 die römische *curio*, *flamen*, *lictor curiatius* gegenüber; eine gewisse Entsprechung des subalternen *quaestor*, der nicht sowohl Kassen- als Aufsichtsbeamter, Bote und Ausrufer war, mit dem *lictor* ist Kübler zuzugestehen. Anzuerkennen ist das völlige Fehlen staatsrechtlicher Befugnisse des munizipalen Kurienvorstandes, woher ich auch jene Voranstellung des *flamen* zu Simitthus erkläre. Obwohl die Kurie der latinischen Kolonien, wie die lex Malacitana lehrt, im 1. Jahrh. n. Chr. anders als die römische höchste politische Bedeutung besessen hat und bei den Wahlen die Volksvertretung darstellte, so ist uns doch (vielleicht zufällig) nicht einmal für jene Zeit eine politische Funktion des Vorstandes bekannt; die Wahlhandlung

[1] Keine Stütze in der sonst bekannten Varrobenutzung des Dionys fände eine Vermutung, dass Dionys Excerpte benutzt habe, in denen ausser den *antiquitates* der Logistoricus Varros *Curio, de cultu deorum* (S. 252 f. Riese) bei ethischer Zurechtlegung der sakralen Kuriengeschichte Verwendung gefunden hätte; an sich wäre ja ein Vorkommen des *curio* in der nicht nach ihm benannten Schrift gleichwohl leicht zu denken.

beaufsichtigen je drei aus einer anderen Kurie entnommene *custodes* (*diribitores*). Und wenn weiter Schmidt aaO. 605 die fortlaufende Beurkundung des Personalbestandes, die Führung der Zivilstandsregister in ihrem Bezirk als zu dem Wirkungskreis der Kurienvorsteher gehörig erachtete, so ist diese Vermutung Levison *Die Beurkundung des Civilstandes im Altertum* (*Bonner Jahrb.* CII 1898) ohne Schaden entgangen; in der Tat geben weder die literarische Überlieferung für Rom noch gerade die für das Afrika des 2 Jahrh. vorhandenen Zeugnisse der Zivilstandsbeurkundung (s. Levison 9 ff.) irgendwelchen Anlass, an die Kurien zu denken. Von Personalstandssachen erwähnt die Urkunde von Simitthus nur Todesfälle und gleicht darin den privaten collegia funeraticia.

Trotz der staatsrechtlichen Bedeutung der Munizipalkurien ist also ihr *magister* dem *magister* ausschliesslich sakraler Genossenschaften wie jener auf das Septimontium zurückgehenden innerstädtischen sakralen Gemeinde der *montani montis Oppi* (CIL. VI 32455 = Dessau 5428) zunächst vergleichbar; um andere als religiöse Zwecke hatte dieser sich schwerlich zu kümmern (Mommsen *Staatsrecht* III 113)[1]. Aber auch betreffs des römischen *curio* betone ich, dass er niemals die staats- und privatrechtlichen Geschäfte der Kurie versehen hat, ohne diese auch religiös zu vertreten. Hier ist durchaus auf Mommsen (aaO. 101, 5) zu verweisen, der im *flamen* von Haus aus nur den Gehilfen des priesterlichen *curio* gesehen hat, während Wissowa *R. u. K.*[2] 402, 4 u. 482, 2 gerade unter Bezugnahme auf den *magister* von Simitthus den *curio* als Vorsteher, nicht aber als 'eigentlichen Priester' der Kurie gelten lassen wollte. So wenig Varro sich über die ursprüngliche Bedeutung des Kurionats im Reinen war *de l. l.* V 83 *curiones dicti a curiis, qui fiunt, ut in his sacra faciant*, so unmöglich ist es andrerseits, die patriarchalische Würde der Einrichtung zu verkennen und mit Hilfe des republikanischen Priesterbegriffs, der von der Magistratur scharf geschieden die wunder-

[1] Dahingestellt bleibt freilich bei diesem Vergleich, ob der provinziale Kurienmagister lebenslänglich wie der römische *curio* funktioniert hat oder jährig, wie es für den *magister* jener *montani* von Mommsen *Staatsrecht* III 1 S. VIII 1 erkannt ist, und wie es für die *flamines* sowohl der *montani* als auch der Provinzialkurien feststeht, für den *flamen* der römischen Kurien von mir erwiesen werden möchte.

volle Säkularisation der juristisch orientierten Kultur dieser Epoche kennzeichnet, Urteile über die Institution einer Zeit zu formulieren, wo der *rex* Priester und König zusammen war und der *curio* deshalb den sämtlichen Angelegenheiten seiner Genossen vorzustehen berufen war, weil er zugleich für den Kult die geeignetste Persönlichkeit zu sein schien. Zumal kann der Vergleich mit dem *magister* von Simitthus die Analogie zwischen *curio* und dem echten Priesterbegriff *rex sacrorum* schon deshalb nicht beeinträchtigen, weil *magister* ebenso wie *magisterium* anders als *magistratus* und die zur republikanischen Zeit entstandenen Ämter auch sakrale Begriffe geblieben sind, sogar in dieser Bedeutung wie in der privatrechtlichen ihren dauernd lebendigen Verwendungskreis besessen haben. Der *magister* der *fratres Arvales* ist nicht nur ihr Obmann, sondern neben seinem Opfergehilfen, dem *flamen*, Priester wie sie, 'mehr' Priester, ihr kompetentester Vertreter vor der Gottheit.

Diese Bemerkungen über die sazerdotale Natur des ersten Vorstandsmitgliedes der römischen Kurie führen dazu, wessen wir uns bei seinem dritten Mitglied, dem *lictor curiatius* zu versehen haben, den ich neben dem *curio* für den zweiten lebenslänglichen Priesterposten der Kurie nach dem Sinne des Varro-Dionys halte. Mommsen dachte wiederholt daran (*Staatsrecht* I^3 390 u. III 101, 5), diesen *lictor* mit dem *flamen curialis* zu identifizieren, während ebenso willkürlich H. Genz *Das patrizische Rom* (Berlin 1878) 47 das Vorhandensein des *flamen* leugnete, um an sich rationell der Unstimmigkeit des Instituts der 30 *flamines curiales* zu dem *flamen*-Begriff als Einzelpriester einer bestimmten Gottheit aus dem Wege zu gehen und den zweiten Priester bei Dionys auf den *lictor* beziehen zu können. Warum aber Dionys in seinem Zusammenhang II 21, 3 nur zwei Inhaber der ἱερωσύναι bzw. τιμαί der Kurien nennt, auf diese Frage antworte ich eben mit der Jährigkeit des Flaminats im Gegensatz zu den lebenslänglichen Alterswürden des *curio* und *lictor*. Dionys setzt selber an einer anderen Stelle in der aus acht Arten, Curiones, Flamines, Tribuni celerum, Augurn, Vestalinnen, Salier, Fetialen, Pontifices gebildeten Priesterliste II 64 ff. κουρίωνας und φλάμινας begrifflich geschieden nebeneinander. So ist es, wenn man der subjektiven Zurechtlegung der römischen Verhältnisse durch Dionys nachgeht, auch deshalb wenig glaublich, dass

er an jener früheren Stelle *flamen* und *curio* unter genereller Gleichsetzung in der nämlichen Institution vereinigt hätte. Schliesslich widerrät die Jährigkeit des *flamen* der *montani montis Oppi*, über die uns jene spätestens ciceronischer Zeit angehörige Inschrift unterrichtet (Mommsen *Staatsr.* III 1 S. VIII 1), an perpetuellen Kurienflaminat des ältesten Roms zu denken.

Dagegen empfiehlt alles, was sich über die *lictores curiatii* ermitteln lässt, dass Dionys neben den *curiones* gerade sie im Sinne hatte. Zahlreiche Inschriften kennzeichnen sie als eine sakral bedeutsame Körperschaft; so zB. CIL. VI 1892 *lictor curia⟨t. a⟩ sacris publicis p. R. Quiritium* (Thes. l. l. IV 1489, 15 ff.)[1]. Während der Dienst für die Gesamtgemeinde der, wie der Name anzeigt, ursprünglichen Bestallung für die Kurien in vollkommen folgerichtiger Weise entspringt, ist bei der Bestimmung ihrer Anzahl nicht etwa mit Mommsen *Staatsr.* I^3 390, 5 wegen einer Inschrift wie CIL. XIV 296 (aus Ostia) *lictori dec(uriae) curiatiae quae sacris publicis apparet* die Möglichkeit der Zehnzahl in Betracht zu ziehen. Vielmehr sind die 30 Liktoren, die nach Cicero *de lege agr.* 2, 31 bei den Kuriatkomitien für den Amtsantritt der Magistrate die 30 Kurien repräsentieren, die *lictores curiatii* gewesen (Marquardt *Staatsv.* III^2 225). Der Gedanke Mommsens aaO. I^3 611 (III 370, 1), vielleicht hätten die magistratischen Liktoren bei den Gelöbniskomitien die Bürgerschaft dargestellt, so dass hier also den Beamten gegenüber deren eigene Diener die in den Kurien vereinigte Majestät des römischen Volkes vertreten hätten, nimmt dem alten Brauch jeden Sinn. Das Auftreten der *lictores curiatii* als Repräsentanten ihrer Kurien bezeugt ihnen erhebliches Ansehen und stimmt zu dem von Dionys für seine Kurienpriester gezeichneten Bild. Bürger unter Bürgern sind auch die magistratischen Liktoren von Haus aus gewesen (Mommsen aaO. I^3 333, 1). Ebenso war die Stellung

[1] Der Satz Mommsens aaO. I^3 392 „Sacrale Lictoren hat es also ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nicht gegeben. Die wichtigste Kategorie, die *lictores curiatii*, sind ohne Zweifel erst sacral geworden, als die Curienverfassung politisch unterging und nur *ad sacra* fortbestand“ unterliegt denselben grundsätzlichen Bedenken, wie Wissowas Bestreitung des „eigentlich priesterlichen“ *curio*.

wenigstens der hauptstädtischen Liktoren lebenslänglich (ebd. 339. 355).

2. Für den *flamen curialis* fällt also, dies ist das Ergebnis, von Anfang an die Lebenslänglichkeit fort. Er rückt als jährig bestimmter Opferhelfer in die Reihe der *flamines* der priesterlichen Genossenschaften, bei denen, wie bei dem Arvalflamen, die Zugehörigkeit zu einer Spezialgottheit weniger ausgeprägt als bei den 15 *flamines* des Pontifikalkollegiums ist[1]. Wie der Arvalflamen zuerst dem Mars und nur später

[1] Von diesem vortarquinischen Organisationsversuch des römischen Flaminats (der Zuweisung von *flamines* an drei Hauptgottheiten und an ein rundes Dutzend männlicher und weiblicher Nebengottheiten), der datiert wird nach oben hin durch das Vorhandensein des *flamen Quirinalis*, nach unten hin durch das Fehlen eines *flamen* für die nach den Annalen von Servius Tullius eingeführte Diana Aventinensis (s. Wissowa *Ges. Abh.* 185), darf bei der Bestimmung des ursprünglichen *flamen*-Begriffes nicht ausgegangen werden. Der Blick auf die *flamines* der Kurien und des Arvalkollegiums schützt am besten davor, Wesen und Begriff des *flamen* aus dem berufsmässigen und lebenslänglichen Staatspriestertum der pontifikalen *flamines* und insbesondere aus der cerimoniösen Erscheinung des *flamen Dialis* verstehen zu wollen. Die am emsigsten von Gellius zumal in der Blütezeit der Gnosis gebuchte Sakralordnung des *flamen Dialis* und die ihm anhaftenden superstitiösen Überlebsel dürfen nicht dazu verführen, einen ursprünglich pneumatischen Priester nach Art hellenistisch-orientalischer Religiosität im *flamen* zu suchen, sowenig wie die dem Flaminat nächststehende Institution der *virgo Vestalis* durch den mystischen Begriff der geweihten Jungfrau und Gottesehe etwa von Gaston May *Le flamen Dialis et la virgo Vestalis*, *Revue des études anciennes* VII 1905, 3 ff. oder E. Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum*, *Relig. Vers. u. Vorarb.* VI 1910, 215 ff. in ihrem frühesten italischen, vorhellenistischen Wesen verstanden wird. Die *virgo Vestalis* ist als *materfamilias* nicht die 'Inkarnation' ihrer Gottheit, die in den Anfängen und dem echten Empfinden der römischen *religio* nicht persönlich gedacht war, sondern die am Staatsherd an Stelle der Königin waltende Hausfrau (Wissowa *R. u. K.*² 158, 7), der nach Ablauf ihrer priesterlichen Dienstjahre die Ehe offen steht.

Die etymologischen Bestimmungsversuche des Wortes *flamen* geben für den pontifikalen *flamen*-Begriff des lebenslänglich geweihten Eigenpriesters nichts aus. Auch die *flamines* der *montani montis Oppi* und der übrigen Bezirke des Septimontium sind von den 15 *flamines* des Pontifikalkollegiums nicht nur in Anbetracht der Jährigkeit der einen und der Lebenslänglichkeit der anderen verschieden. Das Objekt des Kultus, die *numina* der einzelnen

der Tellus bzw. Dea Dia zugehörte, so kann mit demselben Recht bei den 30 *flamines curiales* ein Wechsel ihrer Spezialgottheit und eine Entwicklung von lokalen und Stammeskulten der einzelnen Kurien zur allgemeinen Verehrung der Juno hin angesetzt werden. Dass Sonderkulte in den späteren Kurien tatsächlich gepflegt worden sind, beweist wenigstens für diejenigen der Munizipien deren teilweise Benennung nach Göttern. Namen wie *Iovia*, *Saturnia* und der von der Caelestis (Tanit) genommene *Caelestia* sind einzeln freilich neu gewählt worden; aber, die ganze Sitte deutet auf altlatinischen Ursprung hin. Die römischen Kuriennamen aber, die nur zu geringem Bruchteil bekannt sind, ihrer Bildung nach z. T. Lokaladjektiva, z. T. Gentilicia, während der Name der *Rapta* dunkel bleibt, widersprechen eben dieser Annahme nicht, dass schon in der Bezeichnung hier und da Sonderkulte zum Ausdruck gekommen sind. Gerade auch die gentilizische Benennungsweise der Kurien passt nach den neuerlichen Aufschlüssen über die Entstehung öffentlicher Gottesdienste aus den Ahnenkulten der

---

Lokalitäten (s. Wissowa *Ges. Abh.* 235 ff.), sind bei den *flamines* der *montani* so urtümlich unpersönlich, dass als ihr eigentliches Distinktiv nicht die Heiligung und Bindung ihrer Persönlichkeit an ein bestimmtes *numen*, sondern nur ihre vorübergehende Bestallung für den Opfervollzug ihrer Genossenschaft in Betracht kommt.

Der latinische *flamen* hat von Haus aus nur einen besonderen Hilfsdienst beim Gottesdienst verrichtet In Rom wenigstens, wo allein die ältesten Verhältnisse genügend erkennbar sind, erscheinen sie stets nur als die Gehilfen der Hauptpriester, die dem eigentlichen religiösen Repräsentanten der Gemeinde zur Seite stehen, bei den Arvalen und *montani* dem *magister*, in den Kurien dem *curio*, in der Gesamtgemeinde dem *rex*. Über die Entsprechung des Verhältnisses von *magister* und *flamen* der Arvalen zu demjenigen von *rex* und *flamen Dialis* s. Ambrosch *De sacerd. cur* (1840) 26. Betreffs des Arvalflamen ist daran zu erinnern, dass seine Befugnis beim Ableben des *magister* mitten im Jahr erlosch (s. Henzen *Acta fratr. Arv.* 1879 p. VI u. 161). In diesen Zusammenhang gehört m. E. die Leichtigkeit, mit der der *flamen Dialis* noch in der Republik seiner Würde entkleidet wird, wenn ihn der Vorwurf eines sakralen Verstosses trifft, oder seine Gattin stirbt, während der *rex sacrorum* sich anders steht (s. Weissenborn-Müller[4] zu Liv. XXVI 23, 8). Irrig hält Münzer, Realenc. IV 109 Cloelius Val. Max. I 1, 4 für einen vom Amt entfernten *rex* (s. Klose, Bresl. Diss 1910 S. 13 u. 27 ff.). Das selbständige Ansehen, das dem *flamen Dialis* während der Republik infolge seines Rechtes im Senat zu sitzen, zukommt, ist nicht ursprünglich, s. Liv. XXVII 8, 10 (Mommsen *Staatsr.* I[3] 391. II[3] 18, 3).

Geschlechter (s. Otto *Rh. Mus.* LXIV 449 ff. Herbig *Philol.* LXXIII 459) zu dieser Auffassung. Des weiteren erzählt von Sonderkulten der einzelnen Kurien Dionys, ehe er zu der Notiz über den von Tatius eingeführten Kult der Iuno Curitis II 50, 3 kommt, in einem fälschlich von Mommsen (aaO. III 101, 1) als nebensächlich behandelten Bericht, der an die varronische Lehre über die beiden von Romulus eingesetzten Kultorgane der Kurien fast unmittelbar anschliesst II 23, 1 (Ῥωμύλος) ταῦτα περὶ τῶν θρησκευόντων τοὺς θεοὺς καταστησάμενος διῆρει πάλιν, ὡς ἔφην, κατ' ἐπιτηδειότητα ταῖς φράτραις τὰ ἱερά, θεοὺς ἀποδεικνὺς ἑκάστοις καὶ δαίμονας, οὓς ἔμελλον ἀεὶ σέβειν, καὶ τὰς εἰς τὰ ἱερὰ δαπάνας ἔταξεν, ἃς ἐχρῆν αὐτοῖς ἐκ τοῦ δημοσίου δίδοσθαι. συνέθυόν τε τοῖς ἱερεῦσιν οἱ φρατριεῖς τὰς ἀπομερισθείσας αὐτοῖς θυσίας καὶ συνειστιῶντο κατὰ τὰς ἑορτὰς ἐπὶ τῆς φρατριακῆς ἑστίας. κτλ. Angesichts des völligen Fehlens der Juno in dieser ausführlichen Darstellung und der nur schlussweise von der modernen Forschung hergestellten Verbindung zwischen der Festus-Glosse *curiales flamines curiarum sacerdotes* und dem Junokult der Kurien, ist die Folgerung unabweisbar, dass die Opferhilfe dieser *flamines* sich ursprünglich der Hauptsache nach auf andere Kulte als auf eine Tätigkeit an Junotischen bezogen hat.

Den zuverlässigsten Nachweis für solchen anderweitigen Dienst der *flamines* erbringen für die älteste Zeit die beiden von den Kurien begangenen Feste: das Opfer der *fordicidia* galt der Tellus; an den *fornacalia* wurde bei den Dörröfen der einzelnen Distrikte geopfert, nicht etwa einer göttlichen Persönlichkeit Fornax (so Ov. u. Lact.), sondern die *fornaces* wurden selber gemäss der römischen Weise, in den Dingen des täglichen Lebens das *numen* zu suchen, religiös angeschaut. Die *fornacalia* waren ein reines Kurienfest, während die *fordicidia* ausserdem noch unmittelbar von der Gesamtgemeinde unter Leitung der Pontifices begangen wurden. Diese Feste veranschaulichen auch, wie von dem als spätere Einrichtung aufzufassenden Curitis-Kult der Kurien abgesehen, in ältester Zeit durch parallele Kulthandlungen der sämtlichen Kurien eine Gesamtkulthandlung des gegliederten Volkes hergestellt worden ist. Dieser Gedanke Mommsens, der den vorstädtischen, gemeinlatinischen Ursprung der römischen Kurien nicht verkannt hat (s. *Ges. Schr.* I 1 S. 303), aber doch meinte, dass dem Zusammenschluss der stammstaatlichen Elemente zur

gegliederten Organisation der 30 Kurien der Stadt Rom ein allen Kurien gemeinsamer Kult entsprochen haben muss (*Staatsr.* III 101), wird so unabhängig von der Verbindung der Kurien mit der Curitis grundsätzlich aufrecht erhalten.

Zu erhärten bleibt die Notwendigkeit, den Curitiskult der Kurien als spätere Einrichtung aufzufassen, wobei dem Ursprung der Curitis nachzugehen ist, die von Haus aus nichts mit der latinischen Kurie und also auch nichts mit dem *flamen curialis* zu tun hat. Mommsens Verbindung von *curia* und *Curitis* (*Quiritis*) bei Ansetzung sprachlicher Zusammengehörigkeit der Wörter (*Staatsr.* III 5, 2) hat erneute Verteidigung durch Otto *Iuno*, *Philol.* LXIV (1905) 197 ff. gefunden, und auch Wissowa hat *R. u. K.*[2] 186 an ursprünglichem Junokult der Kurien festgehalten, obschon er die Verknüpfung des Beinamens *Curitis* mit dem Worte *curia* für etymologische Spielerei der Antike erklärt hat und nur als Ehegöttin, nicht als Staatsgottheit die Juno im ältesten Kurienkult gelten lässt (aaO. u. ebd. 189, 3).

Von Juppiter in Wort und Kult losgelöst, ist die latinische Juno, wie heute feststeht, ursprünglich nur Frauengottheit gewesen. Zeit und Ursachen jenes Vorgangs, der aus der Frauengottheit die Staatsgottheit gemacht hat, als welche Juno in Rom zuerst bei der unter etruskischem Einfluss erfolgten Konstituierung der kapitolinischen Trias uns entgegentritt (Wissowa[2] 189) und eben auch im Kuriengottesdienst, wie die Überlieferung behauptet durch Titus Tatius, einen Platz erhalten hat, brauchen hier nicht näher erörtert zu werden, um das Ergebnis zu gewinnen, dass sowohl Wissowas wie Mommsens und Ottos Konstruktion eines ursprünglichen Junokultes der Kurien in den Überlieferungstatsachen keine genügende Unterlage besitzt.

Wissowa hat für seine Lehre von der in den Kurien verehrten Ehegöttin S. 186, 4 nur auf die oben S. 550 ausgeschriebenen Stellen verwiesen, die den Kult der Staatsgöttin während der historischen Zeit dartun, in denen aber von der Ehegöttin überhaupt nicht die Rede ist. Dagegen hat Preller-Jordan *R. M.*[3] I 278 f. die nämliche Lehre auf die Angabe des Paul. Fest. 62 und Plutarch Ῥωμ. 87 p. 285 C gestützt, dass die *caelibaris hasta*, mit der die Bräute gekämmt wurden, mit *curis* (*hasta*) und *Curitis* zusammenhänge. Die Lehre vom Kurienkult der Juno als Ehegöttin muss also erstlich die an-

tike Herleitung des Wortes *Curitis* von sab. *curis* (*hasta*) in Kauf nehmen, wozu sich freilich Wissowa (S. 189, 3) bereit zeigt. Aber auch die Lösung des Zusammenhangs zwischen *Curitis* und *curia*, die Wissowa vollzogen hat, entzieht im Hinblick auf die Belegstellen bei Paul. Fest. und Plutarch über die *Curitis* als Ehegöttin jener Lehre jegliches Fundament. Von der Untersuchung des Beinamens *Curitis* hängt also auch Wissowa und Preller-Jordan gegenüber die Entscheidung über den primären Charakter des Kurienkultes der Juno ab.

3. Otto, dem die Entdeckung der Juno als Frauengöttin verdankt wird, hat sich nicht entschliessen können, den Beinamen *Quiritis* (CIL IX 1547 = Dessau 3096 aus Benevent: *Iunonei Quiritei sacra C. Falcilius L. f. consol dedicavit*[1]) von dem Namen der *quirites* zu trennen; während er nach Mommsens Vorgang die Quiritis mit der Juno Populona zusammenstellte (aaO. 199) und zugleich den Namen der Vollbürger sprachlich als zu *curia* gehörig hinnahm, gewann er für Juno den Begriff der Vorsteherin des Gemeinwesens mit seiner Kurienverfassung. Dass Missliche dieser Konstruktion liegt erstlich in der Zusammenstellung von *cūria* zu *quĭrītes*, da die Sprachwissenschaft jetzt allgemein *cūria* aus *com* und *uir* unter Heranziehung von volsk. *couehriu* deutet. Die erheblichste Schwierigkeit besteht ferner für Otto darin, dass die Hauptgöttin der Falisker in Falerii, die *Iuno Curritis* (CIL. XI 3126 = Dessau 5374) im Jahr 513/241 bei der Dedition von Falerii nach Rom evoziert worden ist. Dies zwingt Otto, neben der echtrömischen *Iuno Quiritis* eine dem Ursprung nach verschiedene *Iuno Curritis* anzusetzen, die übrigens in Falerii selbst neben *Curritis* gleichzeitig auch *Quiritis* (CIL. XI 3125 = Dessau 3111) geschrieben wird.

Zufälligen Gleichklang ursprünglich verschiedener Worte muss freilich jeder hinnehmen, der nicht einseitig vom sprachgeschichtlichen Standpunkt aus oder nur vom antiquarischen

[1] Für den Zeitansatz dieser ältesten Inschrift des *Quiritis*-Kultes bleibt weiter Spielraum. *consol* wird bis zur Sullanischen Zeit wenigstens im Gesetzesstil geschrieben (Thes. IV 562, 40), die Dative auf *-ei* werden noch in der Gracchenzeit sehr beliebt. Doch lässt sich für die Zeit etwa des 2. punischen Krieges, der ich die Inschrift zuweisen möchte, geltend machen, dass der Konsultitel in Benevent später in den Praetortitel überging. Hierüber s. Rosenberg *Der Staat der alten Italiker* (1913) 113.

bezw. religionsgeschichtlichen dem Ursprung des römischen Bürgernamens *quīrītes*, sodann dem des *Quīrīnus*, des nächst Juppiter und Mars im ältesten Rom höchststehenden Gottes, und schliesslich dem der *Quirītis* nachgeht. Die Ableitung der Wörter *quirītes* und *Quirīnus* vom anzusetzenden Ortsnamen **Quĭrium* liegt sprachlich und sachlich am nächsten; auch die von Deubner *Archiv f. Religionsw.* VIII *Beiheft* S. 76 gebrachte Mitteilung Büchelers zu der Ableitung *Quirīnus* von sab. *cŭris* (*hasta* Fest. 63) beseitigt nicht die Bedenken, die bei der fetischistischen Namensdeutung bleiben. Jedenfalls müsste die Lösung des Zusammenhangs zwischen *Quirīnus* und *quirītes* dabei in Kauf genommen werden. Denn mit der formalen Unbequemlichkeit einer Ableitung *quirītes* von sab. *curis* über die Zwischenform **quirium* hin käme man nur zu einem für den Bürgernamen und seine semasiologische Geschichte sinnlosen Wort.

Das Anstössige und Willkürliche in Ottos Zurückführung der *Iuno Quiritis* und *Curritis* auf zwei verschiedene Ortsnamen, römisches **Quirium* neben faliskischem **Currium* (bzw. **Curria*) empfindet stark Walde *Lat. et. Wörterb.*[2] s. v. *Quirītēs*, der mit einem einzigen Ortsnamen für *quirites*, *Quirinus*, *Quiritis* (*Curritis*) vermeint auskommen zu können. Die verschiedene Überlieferung des Beinamens der Juno erklärt er mit faliskischer, etruskisch beeinflusster Lautvariante *cur-* für lat. *quir-*; das doppelte *r* in *Curris* deutet er nach Deecke *Die Falisker* 85 mit Angleichung an *currus*; die römischen Antiquare setzen *currus* zur *Curritis* in Beziehung (Thes. Onom. II 763, 71 ff.)[1]. Aber Walde hat jene erst im Jahre 513/241 erfolgte Übersiedlung der *Curritis* aus Falerii übersehen.

[1] Tatsächlich ist *Curitis* mit einfachem *-r-* willkürliche spätere Schreibung; sie begegnet in der Überlieferung nur zusammen mit *curis* (*hasta*), *curia*, *Cures* (Stadt). Wo zugleich die Beziehung zu einem dieser Worte und andererseits *currus* vorliegt, bietet gute Überlieferung doppeltes *r*; eben dies erscheint an jenen Stellen sämtlich, wo dem Zusammenhang nach mit etymologisierender Trübung nicht gerechnet zu werden braucht, in den beiden inschriftlichen Zeugnissen und innerhalb der handschriftlichen Überlieferung der in Betracht kommenden Stellen. Eine Ausnahme macht nur Mart. Cap. II 149, wo wohl an *Quirinus* gedacht ist. Also entsprach faliskisches *Curr-*, nicht *Cur-* (bzw. nur vor der Konsonantengemination so geschriebenes) bei der Latinisierung des Namens lateinischem *Quir-*.

Wissowa spricht nicht von der Notwendigkeit, zwei verschiedene Ortsnamen anzusetzen, weil er, der für *quirites* und *Quirinus* die Ableitung vom Ortsnamen **Quirium* billigt, den Beinamen der faliskischen Juno mit sab. *curis* (*hasta*) verbindet. Diese Verbindung ist sprachlich nur möglich wieder über ein (lokales?) **curium* hin, d. h. bei Konstruktion eines Sachverhaltes, wie er selber ihn als eine gewisse Möglichkeit für die Verknüpfung des römischen *Quirinus* mit *quiris* 'Lanze' in Roschers Lexikon IV 11 annimmt, indem er die Örtlichkeit nach diesem Worte benannt sein lässt[1].

Das Unwahrscheinliche in Ottos Auffassung liegt nicht darin, dass er zwei Ortsbegriffe für die Herleitung von *quirites Quirinus Quiritis Curritis* unterscheidet (die Lokalität **Currium* setzt richtig auch Schwering Thes. Onom. II 763, 52 an), sondern darin, dass er für *Iuno Quiritis* und *Curritis* die Trennung versucht hat. Wenn ihm zumal S. 200 die oben ausgeschriebene alte Beneventaner Inschrift mit der Form *Quiritis* Hauptzeuge für einen von dem faliskischen *Curritis*-Kult verschiedenen stadtrömischen *Quiritis*-Kult ist, so erscheint dies umso gewagter, als dies Zeugnis nicht von einem römischen Konsul, sondern latinischen herrührt. Die Bevölkerung der latinischen Kolonie mag sich ja z. T. auch aus solchen Latinern, die in Rom gelebt hatten, zusammengesetzt haben, und die besondere Anhänglichkeit Benevents an Rom, die im Hannibalischen Krieg sich bewährte (Liv. XXVII 10, 8), mag schon bei der Begründung der Kolonie 486/268 in den Ortsbenennungen *Capitolium*, *regio Esquilina*, *regio viae novae* (CIL. IX p. 136) augenscheinlich geworden sein[2]. Immerhin zeugt die in der latinischen Stadt angetroffene *Quiritis* in erster Linie für frühe Ausdehnung des faliskischen *Curritis*-Kultes nach Latium, wie dieser ja auch in Tibur nach dem Zeugnis des Servius eingebürgert war.

---

[1] Immerhin ist eher denkbar, dass von der Lanze die römische Örtlichkeit ihren Namen empfangen hatte als vom Begriff κοίρανος, den Wilamowitz bei Mommsen *Staatsr.* III 5, 2 nach Servius *Aen.* I 292 zur Etymologie von *quirites* heranzog. Wer immer an der Örtlichkeit als Grundwort beider Namen festhält, oder sicherlich mit Bücheler an **quirium* zur Erklärung von *quirites*, kann Wilamowitz nicht folgen.

[2] Die im Konsulnamen für die höchste Magistratur zutage tretende Anpassung an Rom (Otto S. 172) kehrt in Ariminum wieder (CIL. XIV 4269).

Bei der Ordnung der Überlieferungstatsachen gehe ich von dem durch Tertullian bezeugten *Curris pater* aus: *apol.* 24 *Faliscorum in honorem patris Curris* (*Chumis* Fuldensis) *et accepit cognomen Iuno.* Diese Nachricht Tertullians wird durch den Zusammenhang, in dem sie steht, als echte Tradition erwiesen; sie begegnet zum Schluss einer von Agahd *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* XXIV 162 als varronisches Fragment *antiq. rer. div.* I 52 b ausgehobenen Stelle, der wertvollsten Überlieferung, die wir über italische, nicht in Rom rezipierte Munizipalkulte besitzen (Wissowa *R. u. K.*² 50, 2). Freilich ist der Sachverhalt der, dass Tertullian die Liste dieser Munizipalkulte zweimal, zuerst in dem zu Anfang des Jahres 197 veröffentlichten Werke *ad nat.* II 8 p. 108, 18 Vind. und nur hier unter Nennung Varros (frg. 52 a), und ausserdem in dem gleichfalls aus dem Jahre 197 herrührenden *apologeticum* darbietet; die Nachricht über den *Curris pater* ist der letzte Zusatz von dreien der zweiten Überlieferungsstelle: *Ocriculanorum Valentia, Sutrinorum Hostia, Faliscorum . . . Curris.* Wenn also Wissowa aaO. als varronische Liste die Namen der ersten und zweiten Tertullianstelle mit alleiniger Ausnahme des *Curris pater* dadurch abweichend vom Urteil Agahds S. 70 f. zusammenstellt, so ist hierzu zu bemerken, dass ohne genaue Quellenuntersuchung der beiden Schriften Tertullians, wie sie nach Agahd weiter auszubauen ist, allerdings Varros Name für die Existenz der Göttinnen *Valentia* und *Hostia* und des Gottes *Curris* nicht in Anspruch genommen werden darf. Tertullian rafft an der ersten Stelle *ad nat.* solche vom römischen Staat nicht anerkannten Götter zusammen, *quorum ne nominum quidem dignitas humanis cognominibus distat*; dies mochte ihn wohl zur Weglassung des *apol.* 24 genannten *Curris* bestimmen; warum er aber *ad nat.* II 8 *Valentia* und *Hostia* unterdrückt hätte, wenn er dort denselben Autor wie *apol.* 24 vor sich gehabt hätte, bleibt unklar. Die direkt benutzte Quelle, aus der sich Tertullian solche Listen zu verachtender Dämonen holen konnte, um den τόπος der griechischen Apologetik in das Römische umzusetzen (s. Heinze *Tertullians Apolog., Ber. d. sächs. Ges.* LXII 416 f.), war gewiss nicht allein das Studium der varronischen *antiquitates* selber, sondern auch die im *apol.* zitierte stoische Litteratur *de superstitione* (περὶ δεισιδαιμονίας).

Aber so erwünscht an sich Varros Name als Bürge des

Curris pater auf den ersten Blick erscheinen könnte, so ist doch die Umgrenzung des Varrofragmentes für das religionsgeschichtliche Problem hier unwesentlich. Die Hauptsache ist vielmehr, zu entscheiden, ob die Liste *ad nat.* II 8 einschliesslich der Zusätze *apol.* 24 gewachsene Lokalkulte gibt, wofür ja Varros Name an sich gar nicht bürgen würde, nachdem in seinen Götterlisten viel konstruktives und nur von der Theologie zu Göttern verselbständigtes Beinamenmaterial pontifikaler Reflexion entdeckt ist (Wissowa *Ges. Abh.* 322 ff.). Aber bei keiner Gottheit der kürzeren Liste *ad nat.* II 8 besteht auch nur entfernt die Möglichkeit, ihre reale Existenz anzuzweifeln; Inschriften, Ausgrabungen und anderweitige antiquarische Überlieferung erhärten die Bedeutung dieser in Rom nicht rezipierten Lokalkulte vollkommen (s. die Verweise Wissowas *R. u. K.*[2] 50, 2). Was nun aber die drei Zusätze *apol.* 24 angeht, *Valentia*, *Hostia*, und *Curris*, so wird der Valentia-Kult zu Ocriculum inschriftlich bestätigt, die Göttin Hostia in Sutrium wird als angestammte Geschlechtsgottheit von Schulze *Zur Gesch. l. Eigenn.* 123 mit Kulten der kürzeren Liste, dem der Ancharia in Asculum und des Visidianus in Narnia zusammmengestellt.

Den Curris-Kult zu Falerii von dieser Reihe zu lösen wäre Wissowa S. 50, 2 u. 187, 3 nur dann berechtigt, wenn die zum Unterschied von den übrigen Lokalkulten hier angegebene Beziehung zu einer römischen Hauptgottheit und ihrem Beinamen geeignet wäre, für diesen einen appellativischen Sinn herauszuschlagen, eine Sage oder Sitte zu deuten sodass mit einer theologischen Abstraktion wie etwa bei der gelegentlich oben genannten Göttin Fornax zu rechnen wäre. Tatsächlich aber führt die Existenz des Gottes Curris, wie sie zu der Erudition ihrer Umgebung passt, von sämtlichen appellativischen Erklärungsversuchen der Antike für *Curritis* ab, der Zusammenstellung mit *curia*, *curis* (*hasta*) und *currus*. Es charakterisiert sich also diese Notiz ebenso wie die übrigen als auf die Bewahrung des Tatsächlichen bedacht; sie zum Ausgangspunkt der Erklärung des Quiritis-Kultes des römischen Staates zu machen, ist methodisch geboten.

Aber der Name des Gottes *Curris* darf nicht mit Otto aaO. S. 201 von der Lokalität *Currium* abgeleitet werden. Zwar könnte diese Ableitung durch die Entsprechung *Curris pater* zu *Alb(en)sis pater*, *Reatinus pater* usw. (s. Wissowa[2]

224, 8) empfohlen scheinen und die dazu nötige, von Otto vorgenommene Änderung der Tertullianüberlieferung *Curri‹ti›s* wäre an sich hinzunehmen. Aber damit kommen wir zu einem Götterpaar von zwei Gottheiten gleichen Namens, aber verschiedenen Geschlechtes, wogegen sämtliche erhaltenen Fälle der altitalischen Kultusaltertümer sprechen. Deshalb sind *Curris* und *Curritis* nach *Pales* und *Palatua* zu beurteilen; wie dies Götterpaar mit dem Palatin zusammenhängt und zwischen der *Diva Palatua* und *Pales* der Ortsname steht (Wissowa[2] 29 und 200 f.), so ist *Curris* wie andere verschollene altitalische Götter *Cerus*, *Cacus* usw. wirklicher Eigenname, zu dem die Örtlichkeit **Currium* und alsdann die Göttin *Curritis* getreten ist. Zu vergleichen ist auch mit dem Paar *Iuno Curritis et Curris pater* das Marsische CIL. IX 3808 = Dessau 4023 *Vesune Erinie et Erine patre*. Hier gesellt sich ebenfalls der weibliche Name in adjektivischer Bildung als Epitheton zu dem Namen einer grossen weitverbreiteten Gottheit, der Vesuna der Italiker (Bücheler *Vmbrica* 162). Für den männlichen Namen *Erinis* bleibt es freilich dahingestellt, wie sehr seine Bildung *Curris* entspricht. Falls für das Marsische die umbrische Flexion, Dativ auf *-i* von *o-* und *io-* Stämmen, bezw. die auch ins Lateinische eingedrungene oskische Bildung *-is* für *-ius* (Ritschl. *Opusc.* IV 446. Lindsay-Nohl *L. Spr.* 430) heranzuziehen ist, kann die Erklärung der 'Sondergottheit' *Erinius* als Gentilname versucht werden, obschon dieser neuerdings öfters beschrittene Weg zur Deutung undurchsichtiger Sondergottheiten durch den überlieferten Namenbestand nicht empfohlen wird.

In Falerii, dem Austauschort latinischer und etruskisch-faliskischer Kultur ist die Curritis den Latinern als Hypostase ihrer Juno erschienen. Die *Iuno Curritis* der römischen Religion stellt eine Vereinigung fertiger Götterbegriffe und das Ergebnis eines religiösen Verschmelzungsprozesses dar, wie ihn in seiner Giltigkeit hauptsächlich für das Griechische, aber gelegentlich auch für das Italische Usener *Götternamen* 216 ff. u. s. in bahnbrechender Weise erfasst hat. In dem Beinamen *Curritis* (bezw. *Erinia*) der Hauptgottheit *Iuno* (bezw. *Vesuna*) lebt die ursprünglich selbständige Sondergottheit weiter. Der glückliche Zufall, der uns aus der verschütteten Fülle italischer Lokalkulte durch Tertullian die Nachricht vom *Curris pater* bewahrt hat, schliesst es aus, den Beinamen der Juno als nach-

trägliches Attribut oder Loslösung vom Hauptbegriff im Rahmen theologischer Reflexionskultur zu deuten, wie es in diesem und entsprechenden Fällen die Tendenz der Darstellung Wissowas ist[1].

[1] Der Begriff 'Sondergottheit' hat bei Usener *Götternamen* doppelten Sinn. Für ihn sind die 'Sondergötter' neben den 'Augenblicksgöttern' erstlich ein transzendenter Begriff mythologischer Spekulation, nach der die indogermanische Religiosität, ehe sie Personen herausbildete, nicht einmal unter der Kategorie der Substanz das Göttliche angeschaut habe. Aus dem litauischen und dem römischen Kult (gewissen varronischen Götterlisten) sei dieser Zustand am besten zu erschliessen. Diesen Begriff der Sondergottheit hat Wissowa *Echte und falsche 'Sondergötter' in der römischen Religion* (*Ges. Abh.* 304 ff.) angefochten, indem er gerade für das ursprünglich Italische die Weise in Anspruch nahm, die Dinge selber wie die Tür (*ianus*), den Herd (*vesta*) früher als *numina* anzuschauen als ihre Eigenschaften und Kräfte. Wissowa orientiert sich seinerseits für den Begriff 'Sondergottheit' ausschliesslich an den Listen des *sacrum Ceriale* mit der runden Zwölfzahl besonderer numina und den in den Protokollen der Arvalbrüder genannten göttlichen Repräsentanten der einzelnen Akte bei dem Fortschaffen eines Feigenbaumes und der vom Blitz gefällten Bäume. Diese mit gleicher Bildung als Nomina agentis bzw. Verbaladjektiva geformten 'numina specialia' denkt er sich überzeugend durch Zerlegung eines Hauptbegriffes von der rationalisierenden Theologie der römischen Priester geschaffen (s. auch *Herm.* LII 97, 3).

Nun ist aber bei Usener der Begriff 'Sondergott' abgesehen von jener spekulativen Bedeutung ein kulturgeschichtlicher, mit dessen Hilfe er das religiöse Leben naiven Volkstums aus der Isolierung der Polis und der Einzelstämme heraushebt und auf dem wichtigen Gebiet der Götterbeinamen die Erklärung städtischer Kulttatsachen durch den Ausblick auf die Volksgeschichte fördert. Wissowa dagegen geht, wo er wie im Falle der Curritis die Nachbarorte zur Erklärung der Beinamen heranzieht, davon aus, dass dort primärer Kult der betreffenden römischen Gottheit vorhanden war, und nur dieser oder jener Zug der Gottheit anders als in Rom selbst in den Vordergrund gestellt war (*R. u. K.*² 53. *Ges. Abh.* 187). So verharrt er dabei, anstatt aus den italischen Kultusaltertümern das typische Vergleichsmaterial für den *Curris pater* herbeizuholen, sich der Methode sabinischer Etymologie für die *Curitis* zu bedienen, obwohl das grundsätzliche Misstrauen gegen diese Methode unter anderem auch durch Schulzes Werk *Zur Gesch. l. Eigenn.* (465, 1 u. s.) erheblich verstärkt worden ist. Für die Etymologie der lokalen Sondergottheit *Curritis* hätte semasiologischen Anhalt in erster Linie der männliche Gott der Falisker zu geben, wenn von seinem Kult etwas bewahrt wäre.

Nach Preisgabe der Usenerschen Vorstellung (S. 75) von den

Bei der Bereicherung der Religion Latiums durch den Völkerverkehr waren aber solche Hypostasen besonders geeignet, aus den Grenzgebieten als Attribute nationaler Gottheit in den innersten Stammeskult den Weg zu machen, die mit einer durchsichtigen Beziehung auf das Latein versehen werden konnten. Wann und wo die Beziehung *Curritis-curia* aufgekommen ist, lehrt die nähere Betrachtung des Tiburtiner Gebets: *Iuno Curritis tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas*

Wissowa, vor dessen Kritik die Verbindung *Curitis-curia* nicht stand hielt, hat sich nicht über den Ursprung dieser 'Wortspielerei' ausgesprochen, die noch Preller-Jordan *R. M.*[3] I 278 f. und Otto ebenso wie die Antiquare Roms bestrickt hat. Je nach der Auffassung des Tiburtiner Gebets erledigt sich diese Frage nach dem Ursprung der Verknüpfung. Die Entscheidung wird dadurch verwickelt, dass Wissowa ebenso wie Reitzenstein *Scipio Aemilianus u. die stoische Rhetorik*, *Strassb. Festschr. zur XLVI Vers. der Phil.* (1901) 153, 1 die an sich verlockende Änderung *tua curi* für *tuo curru* vorgeschlagen haben. Dadurch wird das Gebet in den Kreis jener Zeugnisse des Festus, Plutarch und Servius (Thes. Onom. II 763, 60 ff.) hineingezogen, die sich des sabinischen Wortes *curis* zur Erklärung der *Quiritis* bedienen, wie ja die ent-

varronischen *di certi* und des nicht nur ihm vorschwebenden, aber misslichen Postulates, die altitalischen Götternamen verschollenen Kultes allein aus dem Etymon appellativisch aufzuhellen, ist doch sein Begriff 'Sondergottheit' festzuhalten, und nicht mit Wissowa das Wort nur von jenen nachträglichen Reflexionsgebilden der Pontifices zu gebrauchen. Der kulturgeschichtliche und der spekulativ mythologische Gesichtspunkt des Usenerschen Begriffes vereinigen sich da, wo die Beinamen der römischen Hauptgottheit auf solche *numina* zurückgehen, deren sakralrechtliche Substanzierung in einem offiziellen Staatskult der Italiker dahinsteht. Wissowas Hinweis *Ges. Abh.* 326 auf die nach der ältesten Götterordnung Roms hergebrachte Verehrung der 'Dinge selbst', 'Tür (*ianus*) und Herd (*vesta*), Ackerfeld (*tellus*) und Erntesegen (*ops*), Quelle (*fons*) und Grenzstein (*terminus*)' setzt nicht Einzelgegenstände, sondern Allgemeinbegriffe, Kulturerrungenschaften, abstrakte Rechtssubjekte einer freilich primitiven Reflexion an den Anfang, während das Usenersche Problem bleibt, wie das religiöse Vorstellungsleben der Italiker in der mannigfaltigen Verehrung von Einzelerscheinungen, Sonder- und Augenblicksgöttern nach den Überlebseln der historischen Epoche für die naivere Frühzeit zu denken ist.

sprechende Erklärung der antiken Grammatik für die Wörter *Quirinus* und *quirites* bekannt ist. Selbst wer diese Erklärung für die *Iuno Quiritis* für richtig hält, was indessen mit den obigen Ausführungen über den *Curris pater* unvereinbar ist, wird das Tiburtiner Gebet mit der Lesung *tua curi* mehr oder weniger für gelehrte Mache der republikanischen Grammatik halten müssen. Ganz offen hebt Reitzenstein den jungen Eindruck des Gebetes mit seinem doppelten etymologischen Spiel *Curitis-curis*, *-curia* hervor; die römische Einrichtung sei in das Sabinerland zurückgedichtet und die Sage von Titus Tatius wohl vorausgesetzt.

Sicherlich gewinnt durch die singuläre Einführung des sabinischen Wortes in die lateinische Formel nicht dies Wort an Urkundlichkeit noch seine Verwendung in der römischen Etymologie an Halt, sondern das Gebet wird dadurch herunterdatiert. Dem stehen aber anderweitige Bedenken entgegen. Der Schluss *tuere meos curiae vernulas*, den Reitzenstein in dieser Fassung für kaum haltbar erklärt hat, bringt *vernula* in einem dem literarischen Latein, soviel ich sehe, fremden Gebrauch; es bezeichnet hier die jungen freien Insassen der Kurie. Während aber *verna* in der Bedeutung 'freier Insasse' nachklassisch belegt ist (Mart. X 76, 4 *de plebe Remi Numaeque verna*), ein staatsrechtlicher Gebrauch des Wortes in dieser Bedeutung für die älteste Zeit vielleicht aus Festus p. 372 erschlossen werden darf (s. Preller-Jordan *R. M.*[3] I 279, 3), andrerseits schon bei Plautus *verna* wenigstens in der Bedeutung 'Haussklave' erscheint, schliesslich die Deminutivbildung mit dem altlateinisch gebräuchlichen Suffix mehr als jederzeit mögliche Flexionsform denn als neue Wortbildung anzusehen ist, dürfte die Phrase *meos curiae vernulas* die Abfassung des Gebetes vor der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., d. h. vor der Gestaltung des Hochlateins anzeigen; der Purismus des Scipionenkreises hat, wie ich denke, die zwar in den ältesten Belegen entgegentretende, aber offenbar nachträgliche (s. Walde[2] s. v. *verna*) Beschränkung der Wörter *verna* und *vernula* auf den Haussklaven festgelegt. Sofern *curru* gehalten wird, was die Quelle des Servius nach dem Zugeständnis Reitzensteins auf jeden Fall schon gelesen hat (über die aus der mythologischen Vorstellung sich ergebende Berechtigung es zu halten s. noch unten), und *vernulas* das sprachliche Merkzeichen für die Datierung gibt, führt zwar auch so nichts an dem Tibur-

tiner Gebet auf altitalische Frühzeit. Wohl aber erinnert es an die allitterierenden Gebete im Suovetaurilienopfer bei Cato *de agr.* 141; es erscheint als künstlich konzipierte Indigitatio des latinischen Pontifex, der, indem er den faliskischen Curritiskult in Latium heimisch zu machen sucht, nach appellativischen Anklängen für den fremden (in faliskischer Lautvariante gelassenen) Namen tastet. Auch der Rhythmus der Formel passt zur alten Zeit; das Schlusskolon *cūrĭāī vernŭlās* entspricht demjenigen der Mummiusinschrift *impĕrātŏr dēdĭcăt* und dem archaischen Senarausgang *fīlĭāī nuptĭīs.*

Die Vorstellung der mit Wagen und Schild auftretenden Curritis wird durch die Münzbilder der lanuvinischen Juno Sospita, die auf einem Zweigespann fährt, den Schild vorhält und die Lanze schwingt, zunächst verständlich (Roschers Lexik. II 588. 608). Wenn aber das tiburtinische Gebet zu seinem kurzen Spruch nur *currus* und *clipeus* herausgegriffen, *hasta* weggelassen hat, so warnte Otto aaO. 202, 61 mit Recht, obschon ohne weitere Begründung davor, hieran Anstoss zu nehmen. Die Allitteration bot *currus* und *clipeus* dar, während *cuspis* für *hasta* erst im 8. Jahrh. d. St. in Gebrauch gekommen ist. Die Weglassung von *hasta* ist m. E. umso begreiflicher, als der Schutz des Kämpfers, von dem allein das Gebet spricht, nicht eigentlich durch die Lanze, sondern durch das Heraneilen der Juno in der Wolke und mit ihrem Schild geschieht; solche Vorstellung liegt wenigstens im nationalen Epos des Silius dem Vorgang I 548 ff. zu Grunde[1].

Also die Beziehung *Curritis-curia* hat die römische Grammatik bereits vorgefunden; die Deutung *Curitis* 'Lanzenträgerin' hat erst sie geschaffen. Die Dialektglosse hilft nicht priesterlicher Worterklärung fremden Kult der Gemeinde nahezubringen, sondern gehört griechisch gebildeter Forschung an. In der Epoche grammatisch geschulten Denkens wird in der

[1] Aktiver ist die Rolle der Pallas und des Mars im Kampfgetümmel bei Silius IX 438 ff. Vgl. auch Verg. *Aen.* I 39 ff. Dem ursprünglichen Charakter der Juno als Frauengöttin entsprechend ist übrigens in der bildlichen Überlieferung nur bei der einzigen Sospita die Lanze Attribut. In der kapitolinischen Trias führt Minerva die Lanze, Juno Regina das Szepter (Roschers Lexik. II 610). Schliesslich eignet der Juno als Caelestis die Lanze. Freilich darf nicht mit Preller-Jordan *R. M.*[3] I 277 die Lanze der Sospita als 'Jagdspiess' gedeutet werden.

römischen Religion der Vorgang öfters beobachtet, wie die Doppelnamen der Götter ohne Verständnis für das Zusammentreten an sich gleichwertiger Begriffe und die ursprüngliche Absicht, das *numen* durch nebeneinandergestellte Namen erschöpfend anzurufen, als Personennamen mit Beinamen bezw. Epitheta gewaltsam durchsichtig gemacht werden. Im Doppelnamen *Ianus Quirinus* bezeichnet *Quirinus* seiner Bedeutung als Sondergott der Hügelrömer entkleidet, die Staatsgottheit als solche, wenn anders die Erklärung Deubners und Wissowas (s. Roschers Lexik. IV 12 f.) das Richtige trifft. Aber die bei Macrobius I 9, 16 angemerkte Schulerklärung (*Ianum invocemus*) *Quirinum quasi bellorum potentem ab hasta, quam Sabini curin vocant* gleicht der antiken Deutungsweise der *Iuno Curritis*. Die adjektivische Beziehung des Beinamens auf den Hauptnamen, die bei *Iuno Quiritis* und *Ianus Quirinus* unter Missbrauch der in den Wörtern vorhandenen, aber zu anderer Beziehung einstmals gesetzten Suffixe begegnet, finden wir in anderen Fällen durch neuerliche Erweiterung des Namens der Sondergottheit vermittelst des von Haus aus adjektivischen Suffixes *-ius* bewerkstelligt, das von der Bildung der Gentilicia her zu dieser produktiven Verwendung der Sprache bereit stand. Neben der inschriftlich meist bezeugten und schon in republikanischer Zeit belegten Form *Populona* (CIL. X 4780= Dessau 3105 aus Teanum Sid.: ⟨*Iu*⟩*noni Populona*⟨*e*⟩ *sacrum*) begegnet in Handschriften verschiedener Schriftsteller (Aug. *civ.* VI 10 p. 297, 10 aus Seneca; Arnob. *nat.* III 30 p. 132, 14; Macr. *sat.* III 11, 6) und auch in einer dakischen Inschrift aus der Zeit des Commodus (CIL. III 1075=Dessau 3086 *Iunoni reginae Populoniae deae patriae*) die Form *Populonia*. Also gehört auch diese Form der Antike an. Aber der Überlieferungsbestand zeigt, dass die grammatisch gebildete Kultur den Namen der Sondergottheit unter Abänderung seiner echten Gestaltung durch das gentilizische Suffix nachträglich zum Epitheton geschmeidigt hat. Zusammenstellungen über dies Nebeneinanderbestehen von Göttinnennamen auf *-ona* und *-onia* bieten Deecke *Fal.* 103, Herbig *B. ph. W.* XXXVI 1473 u. Usener *Kl. Schr.* IV 15, 20. Das Bestreben, den Namen formal zum Gentilicium zu gestalten, betätigt sich auch in solchen Fällen, wo der Begriff nicht mit einer Hauptgottheit sich vereinigt hat (*Diva Angerona*, *Angeronia*; *Mellona*, *Mellonia*)[1].

[1] Undeutlich bleibt, ob das Hinzutreten des gentilizischen

Noch mit einem weiteren zum Junokult gehörigen Beispiel veranschauliche ich, wie die grammatische Reflexion, indem sie unwillkürlich adjektivische Verbindung in Doppelnamen wie *Iuno Curritis* sucht, Gefahr läuft, eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit italischer Götterbenennung zu wenig zu berücksichtigen. *Iuno Gaura* hat kürzlich Meister *Lat.-Gr. Eigennamen* (1916) 48 als *Iuno Gaura(ns)* unter Aufstellung eines oskischen Ethnikons verstehen wollen, wobei gerade die umgekehrte Tendenz, als die von mir behandelte, als die zunächst bei der Bildung der Doppelnamen in Betracht kommende vorausgesetzt wird. Aber Meisters Erklärungsversuch ist schwerlich richtig; bei seiner Anfechtung von *Iuno Gaura*, die aus einer Inschrift des Jahres 683/71 (CIL. I 573 = X 3783 Dessau 6303) bekannt ihren Namen vom *mons Gaurus* in Kampanien trägt (Nissen *Ital. Landeskunde* II 736), ist nämlich auch die von Schulze *Zur Gesch. l. Eigenn.* 535 ff. besprochene Fähigkeit des Latein verkannt, geographische Namen, selbst ohne dass sie durch ein Suffix adjektivischen Eindruck hervorrufen, unter Motion adjektivisch zu brauchen. *Iuno Gaura* ist also von zwei Seiten her analogisch gerechtfertigt. Die von Schulze angeführten Beispiele aus dem Epos des Vergil (*Aen.* VII 697 *lucosque Capenos.* 710 *Amiterna cohors*) und des Silius (X 34 *Cingula saxa.* XV 299 *Anactoria . . . in ora*) sind seit alters mögliche Ausdrucksweise. Obschon Cato *orig.* 30 bereits die auch bei Cicero und Livius belegte Adjektivbildung *Capenatis* gibt, ist das Fehlen des Suffixes bei Vergil keine poetische Freiheit. Von der Stadt in Picenum *Cingulum* und dem dortigen Berg *Cingulus* heisst das Adjektiv ebensowohl *Cingulus* wie *Cingulanus* (Thes. Onom. II 447, 84 ff.). Die zahlreichen aus Wissowa *R. u. K.*[2]

Suffixes schon in der Antike bei der Gottheit des Viminal, dem *Iuppiter Viminus* (Varro *de l. l.* V 51 p. 17, 4 G.-Sch.) die Nebenform *Viminius* geschaffen hat, da bei Festus 376 die Überlieferung schwankt und jetzt Lindsay p. 516, 18 *Iovi Vimino* schreibt. Sicher steht die ausnahmsweise Form *Dolichenius* beim *Iuppiter Dolichenus* (Realenc. V 1276, 24 u. CIL. XII 403 = Dessau 4306 *deo Dolichenio*). Vgl. auch CIL. X 1571 = Dessau 3852 *Iovi Flazzo* neben *Iovi Flazio.* — Unter dem Gesichtspunkt der formalen Wucherung behandelt das Suffix *io* in *Populonia* Usener *Götternamen* 8, während seine Abhandlung *Keraunos* (*Kl. Schr.* IV 482. 496) die Bedeutung, die das Nebeneinanderbestehen von Formen wie Κεραυνός und Κεραύνιος für die nominalistische Mythologie besitzt, zur vollen Anschaulichkeit bringt.

116, 5 zu entnehmenden Fälle, wo Berggötter, wie der vom *mons Poeninus* (Sen. *epist.* 31, 8) genannte Gott *Poeninus* (CIL. V 6875 u. 6884 = Dessau 4850[a b] *Poenino pro itu et reditu* eqs., *Poenino v. s. l. m.*), zu Juppiter als Kognomen attributiv ohne Suffixerweiterung hinzutreten (CIL. V 6881 u. s. = Dessau 4850[c-f] *Iovi Poenino*), schützen die Namengebung *Iuno Gaura*[1]. Wenn Meister bei seinem Bestreben, in *Iuno Gaura(ns)* ein Ethnikon zu sehen, auf das spätere Adjektiv *Gauranus* verweist, so ist am geeignetesten ihm der in der Stadt *Cemenelum* im Alpengebiet verehrte *Mars Cemenelus* (CIL. V 7871. Schulze aaO. 536) entgegenzuhalten; auch hier wird weiter ein Adjektiv gebildet *Cemenelensis*; einen *Mars Cemenelensis* aber gibt es nicht. Deshalb ist *Iuno Gaura(ns)* unitalisch ebenso wie in *Iuno Curritis* die adjektivische Beziehung des Ethnikons auf *Iuno*[2].

Kiel. E. Bickel.

---

[1] Nachträglich ist Poeninus zum Iuppiter geworden, wie denn die Verehrung der Berge als besonderer Gottheiten in der römischen Religion gewöhnlich ist; s. oben S. 555 Anm. Mommsen freilich verfiel *Staatsr.* III 1 S. VIII 1 in die antik theologische Weise aufgeklärter Zeit, das *sacellum* des *mons Oppius* als dasjenige eines Iuppiter zu deuten (wobei er zudem irrtümlich einen anderen Bezirk des Septimontium, den Iuppiter Fagutalis nannte). Dem Gotte, der in der Tiefe des Berges haust (der Göttin in der Bergschlucht), kam klärlich von Anfang an eigene Verehrung zu, während auf der lichten Höhe des Gipfels die Andacht der Nähe des Himmels galt (Capelle ΣΤΟΙΧΕΙΑ V 37 f.). Bei Juno Gaura ist eine griechisch als Himmelskönigin gefasste Juno (über die Bedeutung der Bergeshöhe für Hera s. Usener *Kl. Schr.* IV 38) mit einer nach der Diva Palatua zu denkenden Diva Gaura zusammengetreten.

[2] Auch Meisters Erklärung des Siegerbeinamens *Messalla* aus *Messana(ns)* aaO. 130 f. scheint mir unsicher. Mit Recht zwar fasst er mit Seneca (d. h. Cornelius Valerianus; s. Münzer *Beiträge z. Quell. des Plinius* 1897, 370 ff.) *de brev. vitae* (dial. X) 13, 5 *Messala* als Dissimilation aus *Messana*, wobei übrigens als weiteres Beispiel der Umwandlung von *n* zu *l* (freilich nach voraufgehendem *l*) CIL. XI 6708, 3 *Belolai pocolom* hinzuzufügen ist. Der Beiname *Messana* jedoch wird eher durch die Analogie der Familienkognomina und Städtenamen *Atella, Hasta, Sassula, Sora* usw. (Schulze 576 f.) verständlich.

Miszellen

Der Chronograph Thallos

Als Müller F. H. G. III 517 den zu den Quellen des Iulius Africanus und Eusebios gehörigen, nur aus einigen Zitaten bekannten Chronographen Thallos[1] mit einem bei Josephus Arch. XVIII 167 unter Tiberius erwähnten Samaritaner Thallos, einem kaiserlichen Freigelassenen, identifizierte, war für ihn bestimmend, dass beide in dieselbe Zeit gehörten[2] und dass die besondere Berücksichtigung der assyrischen Geschichte[3] zu seiner samaritischen Herkunft passen würde. Er fand Zustimmung. Freudenthal[4] wies zur Bekräftigung auf die Berücksichtigung palästinensischer Dinge und besonders darauf hin, dass die Empörung des Titanen Belos im wesentlichen ebenso erzählt wird, wie vom samaritanischen Pseudo-Eupolemos[5],

[1] Es sind zwölf Zitate, von denen sich sieben auf die Urzeit, je eins auf die jüdische (Moses), assyrische (Herrschaftsjahre), persische (Kyros), persisch-lydische (Kroisos) Geschichte beziehen, eins im Zusammenhang der jüdischen Geschichte eine Sonnenfinsternis vom Jahre 33 n. Chr. erwähnt. Dazu kommt ein biblisches Fragment bei Eusebios, das Gelzer (Anm. 6) recht einleuchtend auf Thallos zurückführt. Weniger gewiss ist dies für die pseudolucianschen Μακρόβιοι (Rühl, Rhein. Mus. LXXII 1907 S. 437). Den Titel gibt Iulius Africanus bei Synkellos I 190 Dind.: ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν. Dieselbe Buchzahl bei Eusebios Chron. I 265 Schoene. Die Art der Schrift wird durch die Zusammenstellung des Verfassers mit Kastor (Anm. 3) gekennzeichnet; sie war wohl eine Weltchronik von der Urzeit bis zur Gegenwart.

[2] Sicher ist nur das Jahr 33. Aus einer verderbten Angabe der Endolympiade seiner Chronik bei Eusebios a. a. O. hat Müller a. a. O. das Jahr 49, Gutschmid (Kl. Schrift. IV S. 412) die 217. Olympiade = 89—92 als Endzeit errechnen wollen. Dagegen Wachsmuth, Einleitung S. 146, 3.

[3] Euseb. praep. ev. X 10, 80 p. 489a Gaisf.: οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θάλλος. Damit ist natürlich nur ein Teil der Chronik, nicht, wie Freudenthal (nächste Anm.) schreibt, eine Geschichte Syriens gemeint.

[4] Hellenist. Studien I S. 100 f.

[5] Dieser Schriftsteller ist von Freudenthal nachgewiesen worden, a. a. O. S. 82 ff. 207 f. 223 ff. Dazu Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes III [4] S. 482; Stähelin bei Christ, Gesch. d. griech. Lit. VII 1 [5] S. 448; F. Jacoby in Pauly-Wissowas Realenz. VI 1 Sp. 1228, zugleich gegen die von Willrich (Juden u. Griechen vor der makkab. Erhebung S. 158 f.) gemachten Einwände.

und Übereinstimmung mit diesem erkannte Gelzer[1] auch in der Wiedergabe einer biblischen Notiz und sah darin ebenfalls einen Beweis für Müllers Vermutung.

Gelzer und Freudenthal liessen wie Müller unberücksichtigt, dass der Name Thallos bei Josephus auf Konjektur beruht. Überliefert ist: καὶ ἦν γὰρ ἄλλος[2] Σαμαρεὺς γένος Καίσαρος δὲ ἀπελεύθερος. An Stelle des unmöglichen ἄλλος hatte Hudson[3] auf Grund einer Inschrift, die einen kaiserlichen Freigelassenen Ti Cl(audius) Thallus erwähnt[4], den Namen eingesetzt. Niese stellte die handschriftliche Lesart wieder her und erwähnt in der kleinen Ausgabe Hudsons Konjektur nicht einmal in einer Fussnote. Aber man muss Schürer[5] zustimmen, dass ἄλλος unmöglich und die Konjektur auf Grund der Inschriften sehr wahrscheinlich ist.

Die Frage interessiert nicht so sehr biographisch, als im Hinblick auf die samaritanisch-hellenistische Schriftstellerei, und zu ihrer Entscheidung kann eine Stelle bei Sueton beitragen, Aug. 67, 2: Thallo a manu, quod pro epistula prodita denarios quingentos accepisset, crura ei fregit. Dass es sich um einen Freigelassenen handelt, ist vorher bezeugt. Das Amt erklärt Hirschfeld[6] als das eines kaiserlichen Privatsekretärs. Die Suetonstelle findet bei beiden Elementen der Kombination, um die es sich handelt, Anknüpfung und verbindet sie enger mit einander: mit der Erwähnung bei Josephus stimmt die Zeit, der Stand als kaiserlicher Freigelassener[7], die Beziehung zu Agrippa[8] und der Reichtum überein[9], zu

[1] Sextus Iulius Africanus u. die byzantin. Chronographie II 1 S. 95 f. Von Gelzer übernahm Peter (Gesch. Liter. über die röm. Kaiserzeit I S. 418, 6) die Gleichsetzung.

[2] So alle Handschriften. Die Epitome hat δή τις statt γάρ und lässt ἄλλος weg. Dass W. N. Stearns, Fragm. from Graeco-Jewish writers (Chicago 1908), S. 62 Thallus als Lesart der lat. Codd. ausgibt, entspricht dem wissenschaftlichen Charakter dieser Sammlung.

[3] Ausg. d. Josephus, Oxf. 1720.

[4] Gruter p. 599 nr. 7, jetzt CIL VI 2 nr. 8649 (nicht, wie Niese z. St. angibt, VI 3 p. 1761, wo mehrere Inschriften mit dem Namen Thallus, aber nicht unsere, vorhanden sind).

[5] A. a. O. S. 495. Ebenso O. Hirschfeld, Die kaiserl. Verwaltungsbeamten S. 181, 3, der zugleich eine von Willrich (Klio III S. 106) versuchte Gleichsetzung des von Josephus erwähnten Mannes mit einem inschriftlich erwähnten (CIL VI 8461) kaiserlichen Münzbeamten zurückweist. — Naber hat Thallos in den Text übernommen.

[6] A. a. O. S. 324. Es ist nicht mit dem Hofamt ab epistulis zu verwechseln.

[7] Dass er Freigelassener des Tiberius war, wie man annimmt, sagt Josephus nicht.

[8] Der Zusammenhang ist, dass der jüdische Prinz Agrippa im Jahre 36 in Rom von dem Samaritaner Thallos vier Millionen Sesterzen leiht.

[9] Zum Reichtum der in den kaiserlichen Büros tätigen Frei-

dem Chronographen passt die Tätigkeit a manu. Zum Vergleich diene Polybios, der zu den Ämtern a libellis und a studiis emporgestiegene Freigelassene des Claudius[1], und Chryseros, der als nomenclator tätige Freigelassene Marc Aurels, Verfasser einer Chronographie von Roms Gründung bis auf seine Zeit[2].

Berlin-Schmargendorf. E. Täubler.

Ad Manilii Astr. II 89—92

sic (caelum) *pontum movet ac terris immittit et aufert; —*
atque haec seditio pelagus nunc sidere lunae
mota tenet, nunc diverso stimulata recessu,
nunc anni spatio Phoebum comitata volantem.

De aestuum accessus et recessus causis Manilius, ut facere solet, breviter ea narrat, quae fusius exposita apud Posidonium legit, sed quae ab editoribus recentissimis, Breitero et Garrodio, minus recte intellecta esse mihi videntur. Strabo enim haec refert III 173 (cap. 8): φησὶ (Ποσειδώνιος) δὲ τὴν τοῦ ὠκεανοῦ κίνησιν ὑπέχειν ἀστροειδῆ περίοδον, τὴν μὲν ἡμερήσιον ἀποδιδοῦσαν, τὴν δὲ μηνιαίαν, τὴν δ' ἐνιαυσιαίαν συμπαθῶς τῇ σελήνῃ· ὅταν γὰρ αὕτη (luna) ζῳδίου μεγέθος (= triginta zodiaci partes) ὑπερέχῃ τοῦ ὁρίζοντος, ἄρχεσθαι διοιδεῖν τὴν θάλατταν καὶ ἐπιβαίνειν τῆς γῆς αἰσθητῶς μέχρι μεσουρανήσεως (= usque ad medium caelum)· ἐκκλίναντος δὲ τοῦ ἄστρου (= luna a meridiano recedente) πάλιν ἀναχωρεῖν τὸ πέλαγος[3] . . . . . 174 ταύτην μὲν εἶναι λέγει ἡμερήσιον περίοδον[4]. τὴν δὲ μηνιαίαν, ὅτι μέγισται μὲν αἱ παλίρροιαι γίνονται περὶ τὰς συνόδους, εἶτα μειοῦνται μέχρι διχοτόμου (hanc

---

gelassenen vgl. Friedländer, Sittengesch. I[6] S. 96 f., das. speziell über den Handel 'mit Nachrichten über die kaiserlichen Äusserungen, Absichten und Stimmungen'.

[1] Seneca Dial. 11 ad Polyb. 8, 2 und dazu Gelzer a. a. O. II 1 S. 96, 1, der einige Kirchenväterzitate, in denen ein Polybios neben Kastor und Thallos erscheint, auf diesen Polybios bezieht und nach den Zitaten für ihn 'eine Weltgeschichte mit obligatem Olympiadenverzeichnis', 'ein Werk in der Art des Phlegon und Kastor', also auch des Thallos, vermutet.

[2] Müller FHG III p. 656. — Man darf gegen die Identifizierung natürlich nicht voraussetzen, dass Josephus das frühere Amt des Thallos hätte kennen und nennen müssen. Er führt XIX 64 in gleicher Weise Callistus ein (Κάλλιστος ἀπελεύθερος δὲ ἦν Γαίου . . .), ohne zu sagen, dass er, wenn nicht schon damals, so später (O. Hirschfeld bei Friedländer Sittengesch. I[6] S. 177), a libellis war.

[3] Quae apud Strabonem Posidoniana sequuntur de reliquo lunae ambitu, a Manilio spreta sunt.

[4] Cf. Hugo Berger, Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen, p. 77: 'nach diesem Schema bewirkte also das Aufsteigen des Gestirns zum Meridian die Flut, das Absteigen vom Meridian die Ebbe, die Stellung in der Nähe des Horizontes den Stillstand des Meeres'.

periodum menstrualem Manilius neglexit, quae cum lunae modis cohaeret) .... τὰς δ' ἐνιαυσιαίας παρὰ τῶν ἐν Γαδείροις πυθέσθαι φησὶ (Posidonius) λεγόντων ὡς κατὰ θερινὰς τροπὰς μάλιστα αὔξοιντο καὶ αἱ ἀναχωρήσεις καὶ αἱ ἐπιβάσεις. Deinde Posidonius accessus et recessus aestuum conicit a solstitio aestivo usque ad aequinoctium auctumnale minui, augeri autem usque ad solstitium brumale, tum rursus minui usque ad aequinoctium vernale, augeri autem usque ad solstitium aestivum[1]. Hoc est, quod Manilius (v. 92) dixit: *anni spatio Phoebum comitata volantem*, atque nunc demum perspicuum fit, quid sibi velit illud *comitari*, cum appareat poetam Romanum aestuum accessus recessusque vehementiam augeri et minui, prout sol circulis solstitialibus appropinquet aut ab iis recedat, demonstrare studuisse. Porro ut Posidonii verba docent, *seditio sidere lunae mota* aestuum *accessum* significat, cuius lunae motus, sive ad medium caelum ascendentis sive ad imum descendentis, causa esse dicitur. *Seditio* autem *diverso stimulata recessu* aestuum *recessum* indicare videtur, quem luna a meridiano *recedens* efficit. Sed periodi menstruae nullam Manilius mentionem fecit, neque ex eius versibus talis sententia elici potest, qualis ad illam periodum referatur. Posidonius enim ostendit (Strabo III 174 initio) aestus (παλιρροίας) nova et plena luna esse maximos, h. e. cum sol et luna in coniunctione aut oppositione versantur, sed huius sententiae nec vola nec vestigium apud Manilium inveniri potest. Versus igitur supra laudatos sic vertere Germanice velim: 'so bewegt der Himmel das Meer und lässt es über die Erde strömen und wieder zurückfliessen. Und diese Bewegung des Ozeans wird bald vom (aufsteigenden d. h. zur oberen oder unteren Kulmination steigenden) Monde, bald von einem entgegengesetzten Stachel des zurückgehenden (vom Meridian absteigenden) Mondes verursacht, bald begleitet sie im Laufe des Jahres die Sonne auf ihrer Bahn'. Voluit Manilius rationes aestuum accessus recessusque atque aestuum maximorum reddere, nihil amplius.

Groningen (Niederlande). J. van Wageningen.

Zu attischen Dionysos-Festen [2]

Das neue Blatt aus den Aitia des Kallimachos (Ox. Pap. XI 1362), das den Dichter als weltmännischen Plauderer von

---

[1] In hac re Plinius n. h. II § 215 a Posidonio differt: 'solis annuis causis duobus aequinoctiis maxime tumentes et autumnales amplius quam verno, inanes vero bruma et magis solstitio'.

[2] [Diese Miszelle war bereits in den Händen der Redaktion, als mir der Aufsatz von Martin P. Nilsson, Die Anthesterien und die Aiora (Eranos 1915, 181 ff.) bekannt wurde, in dem die gleichen Fragen ausführlich behandelt werden. Obwohl ich in den meisten

der liebenswürdigsten Seite zeigt, enthält in der scheinbar so schlichten Erzählung von seinem Zusammentreffen mit dem Ikier[1] Theugenes, seinem Gewährsmann für die Gründungssage des Peleuskultes auf Ikos, auch erlesene Gelehrsamkeit über attische Feste, die eine etwas genauere Betrachtung verdient, als ihr die englischen Herausgeber widmen konnten. Er trifft den Ikier bei einem Festmahl, das der auch in Alexandria den heimischen Kulten treue Athener Pollis (Athen. XI 477 c[2]) gibt. Von ihm heisst es

ἠὼς οὐδὲ πιθοιγὶς ἐλάνθανεν, οὐδ' ὅτε δούλοις
ἦμαρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι Χόες.
Ἰκαρίου καὶ παιδὸς ἄγων ἐπέτειον ἁγιστύν
Ἀτθίσιν οἰκτίστη, σὸν φάος, Ἠριγόνη,
ἐς δαίτην ἐκάλεσσεν ὁμηθέας κτέ.

Dass die Choen Ὀρέστειοι heissen, ist weiter keine Überraschung, die Verbindung ihrer Festbräuche mit der Orestessage kennen wir genugsam durch Euripides Iph. Taur. 958 ff., Phanodemos bei Athen. X 437 c (fr. 13 Müller) und schol. Ar. Eq. 95, Ach. 961. Wertvoll aber ist, dass dies Fest ein λευκὸν ἦμαρ für die Sklaven heisst. Bisher hatten wir nur für die Pithoigien das Zeugnis der Hesiodscholien zu Opp. 368 καὶ ἐν τοῖς πατρίοις ἐστὶν ἑορτὴ Πιθοίγια καθ' ἣν οὔτε οἰκέτην οὔτε μισθωτὸν εἴργειν τῆς ἀπολαύσεως τοῦ οἴνου θεμιτὸν ἦν, ἀλλὰ θύσαντας πᾶσι μεταδιδόναι τοῦ δώρου τοῦ Διονύσου. Hiller wollte deshalb die Teilnahme der Sklaven an den Anthesterien ausdrücklich auf die Pithoigien beschränken (R. E. I 2372, 56). Jetzt zeigt sich, dass Mommsen (Feste der Stadt Athen 389) mit Recht die Stelle Athen. X 437 c Ἀντίγονος δ' ὁ Καρύστιος ἐν τῷ περὶ τοῦ Διονυσίου βίου τοῦ Ἡρακλεώτου τοῦ ἐπικληθέντος Μεταθεμένου φησὶ τὸν Διονύσιον τοῖς οἰκέταις συνεορτάζοντα ἐν τῇ τῶν Χοῶν ἑορτῇ κτέ . . . für die attischen Choen verwertet hat, wiewohl er seltsamerweise zweifelt, ob hier von einem in Attika gefeierten Fest die Rede sei[3]. Freilich

---

Punkten mit Nilsson übereinstimme, habe ich doch geglaubt, meine kurzen Ausführungen den deutschen Philologen vorlegen zu sollen, weil ich in einer Hauptfrage, über die Zugehörigkeit der Aiora zu den Anthesterien, von dem schwedischen Forscher abweiche, und weil leider der Eranos in Deutschland nicht sehr verbreitet ist. Auf Polemik habe ich verzichtet. A. Körte.]

[1] Den Namen der Insel und damit den Schlüssel der ganzen Geschichte hat Wilamowitz kurz vor dem Krieg gefunden.

[2] Kaibel hatte Unrecht, den Namen Pollis als unattisch zu verwerfen, Kirchner Pros. Att. führt ausser dem bei Kallimachos genannten noch vier Träger des Namens an 11898 ff. — Natürlich ist jetzt mit Grenfell und Hunt bei Athenaios τοῦ Ἰκίου ξένου für das überlieferte τοῦ οἰκείου ξένου zu schreiben.

[3] Dass Dionysios in Athen lebte, ist sicher, vgl. Ind. Stoic. Herc. col. 31, auch wenn er nicht mit dem dritten Nachfolger des Epikur in der Leitung des Kepos identisch war; Usener (Epic. 403)

will auch Mommsen das Gesinde ausschliessen, wenn Freunde im Privathaus zusammenkamen und das entstand 'was wir Gesellschaft nennen', eine unhaltbare Annahme, wie sich zeigen wird. Einem weiteren unantastbaren Zeugnis hat man den Glauben versagt, weil sein zweiter Teil Irriges enthält; ich führe es weiter unten an.

Wichtiger noch sind die folgenden Verse über Erigone und ihr Fest. Sie sind zunächst das älteste Zeugnis für die später durch Eratosthenes zur Vorherrschaft gelangte Version, dass Erigone Tochter des Ikarios ist. Maass (Anal. Eratosth. 135) hat mit Recht höheres Alter für die andere Sagenform in Anspruch genommen, nach der Erigone Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra ist und sich erhängt, als ihre Anklage des Orestes vor dem Areopag mit seiner Freisprechung endet (vgl. Marm. Par. ep. 40, Etym. Mag. s. v. αἰώρα und ἀλῆτις, Hes. s. v. αἰώρα), ja er erwägt sogar, ob nicht Erigone Ikarios' Tochter eine Erfindung des Eratosthenes selbst sei. Jetzt haben wir in Kallimachos einen älteren Zeugen, und schwerlich trägt er in den kurzen Worten

Ἰκαρίου καὶ παιδὸς ἄγων ἐπέτειον ἀγιστύν
Ἀθίσιν οἰκτίστη, σὸν φάος, Ἠριγόνη

eine eigene neue Erfindung vor, aber diese knappe Erwähnung einer entlegenen von ihm aufgestöberten Sagenform kann sehr wohl Eratosthenes die Anregung zu seiner Elegie gegeben haben; ich halte das sogar für höchst wahrscheinlich.

Die ἀγιστὺς Ἠριγόνης ist die Αἰώρα, über die wir ausführliche Nachrichten besitzen[1]: Als Erigone nach langem Suchen die Leiche ihres Vaters gefunden hat, erhängt sie sich, und die Athener werden gestraft, indem nun viele Athenerinnen den gleichen Tod suchen. Auf Befehl des delphischen Gottes entsühnen sich die Athenerinnen durch Einführung des Kultbrauchs der Aiora: an Seilen, die an Bäumen befestigt werden, schaukeln sie sich selbst, oder Puppen, gleich der vom Winde hin und her bewegten erhängten Erigone und singen dazu ein ἀλῆτις genanntes Lied. Dass dieser eigentümliche Kultbrauch mit einem Dionysosfest in Verbindung zu setzen sei, hat man wohl nie bezweifelt. Stengel (Kultusaltertümer [2]207) und Mommsen (Feste der Stadt Athen 355 f.) weisen ihn den ländlichen Dionysien zu, ersterer beschränkt ihn ohne Grund auf

nimmt die Gleichsetzung wohl im Hinblick auf Athen. VII 281 d an, Arnim (R. E. V 974) verwirft sie gewiss mit Recht, schon zeitliche Gründe widerraten sie.

[1] Zusammengestellt bei Maass Anal. Eratosth. 76 und 134 und von Wentzel R. E. I 1043 f.; die wichtigsten sind Etym. Mag. s. v. αἰώρα und ἀλῆτις, Hesych u. denselben Wörtern, Hygin astr. II 4, schol. in Germ. p. 389, 9 Eyssenhardt, Servius zu Verg. Georg. II 389, Athen. XIV 618 e (wo Kaibel αἰώραις für ἑώραις hätte in den Text setzen sollen).

den Demos Ikaria, Wentzel (R. E. I 1043) sagt vorsichtig 'dionysisches Fest zu Athen'.

Jetzt hilft Kallimachos weiter. Hat man auch beim ersten Lesen der oben ausgeschriebenen 5 Verse vielleicht nicht den Eindruck, dass die ἁγιστὺς Ἠριγόνης mit den Ὀρέστειοι Χόες zusammenfällt, so lehrt schärferes Zusehen doch das zeitliche Zusammentreffen. Würde mit V 3 Ἰκαρίου καὶ παιδὸς ἄγων ἐπέτειον ἁγιστύν ein neues Fest angeführt, so könnte eine Verbindungspartikel, mindestens ein δέ nicht fehlen, Kallimachos gibt also mit dem Distichon über Erigones Feier tatsächlich nur einen anderen Ausdruck für das Kannenfest, und das wird durch einen späteren Vers bestätigt. Kallimachos sagt zu dem Ikier, mit dem er sich auf demselben Speisesopha zusammengefunden hat, weil sie beide das wüste Zechen verabscheuen:

15 Ἦ μάλ' ἔπος τόδ' ἀληθὲς ὅτ' οὐ μόνον ὕδατος αἶσαν
ἀλλ' ἔτι καὶ λέσχης οἶνος ἔχειν ἐθέλει·
τὴν ἡμεῖς, οὐκ ἐν γ[ὰ]ρ ἁρυστήρεσσι φορεῖται
οὐδέ μιν εἰς ἀτ . . . . . ὀφρύας οἰνοχόων
αἰτήσεις ὁρόω[ν], ὅτ' ἐλεύθερος ἀτμένα σαίνει,
βάλλωμεν χαλεπῷ φάρμακον ἐν πόματι.

Hier ist die Wendung ὅτ' ἐλεύθερος ἀτμένα σαίνει doch offenbar eine Wiederaufnahme des ἦμαρ λευκὸν δούλοις der Eingangsverse. Grenfell und Hunt nehmen freilich an, das sei 'apparently a general description of the attitude of the guest on such occasions', aber sicherlich durften sich antike Sklaven in einem wohlgeordneten Haushalt nicht eine Vernachlässigung der Gäste ihres Herrn erlauben, wie sie bei modernen Lohndienern vorkommen mag. Leider ist die Ergänzung des Beiwortes zu ὀφρύας οἰνοχόων noch nicht gefunden, keiner der Vorschläge der Herausgeber ἀτενεῖς, ἀτρεμεῖς, ἀτρόμους, ἀτρόπους befriedigt ganz, die drei letzten scheinen auch etwas zu lang zu sein, aber der Sinn ist ja klar, die Augen der Sklaven sind dreist, frech oder unbekümmert, weil sie wissen, was sie sich heute am Fest erlauben dürfen.

So erläutern die Worte ὅτ' ἐλεύθερος ἄτμενα σαίνει in erwünschter Weise die Bezeichnung λευκὸν ἦμαρ. Darnach scheint die Freiheit der Sklaven an den Anthesterien der an den Kronien (vgl. Accius bei Macrob. Sat. I 7, 37) ziemlich genau entsprochen zu haben, und ein Zeugnis der Paroemiographenliteratur kommt wieder zu Ehren. Wir lesen bei Zenob. IV 33[1] Θύραζε Κᾶρες οὐκέτ' Ἀνθεστήρια· οἱ μὲν διὰ πλῆθος οἰκετῶν Καρικῶν εἰρῆσθαί φασιν, ὡς ἐν τοῖς Ἀνθεστηρίοις εὐωχουμένων αὐτῶν καὶ οὐκ ἐργαζομένων· τῆς οὖν ἑορτῆς τελεσθείσης

[1] Ebenso, nur am Schluss verkürzt Hesych s. v. θύραζε Κᾶρες οὐκέτ' Ἀνθεστήρια.

λέγειν ἐπὶ τὰ ἔργα ἐκπέμποντας αὐτοὺς 'θύραζε Κᾶρες οὐκέτ' Ἀνθεστήρια'.

Dass in dieser Nachricht die Κᾶρες an Stelle der alten Κῆρες getreten sind, haben Crusius (Ersch und Gruber Encycl. II 35, 267) und Rohde (Psyche 219, 2) dargetan, und Mommsen (Feste der Stadt Athen 386, 1) und Foucart (Mémoires de l'acad. des inscr. et b. l. 37, 2 S. 122) hätten diese hochwichtige Erkenntnis nicht anzweifeln sollen, aber der Ersatz der verblassten Seelen durch karische Knechte war im Volksmund doch nur möglich, weil eben die Sklaven bei den Anthesterien eine gewisse Rolle spielten, und ihre Herrlichkeit mit Schluss des Festes ebenso zu Ende war wie die der umgehenden Seelen. Kallimachos und die Paroemiographennotiz stützen sich gegenseitig [1].

Die Aiora ist also nicht eigentlich ein Fest, obwohl wir im Etym. Mag. und bei Hesych lesen ἑορτὴ Ἀθήνησιν[2], sondern sie ist eine heilige Handlung, ein Kultbrauch an einem Feste[3]. Dem entspricht Kallimachos' Bezeichnung ἁγιστύς durchaus, denn dies bisher unbezeugte Wort ist im Sinne von ἁγιστεία offenbar kaum verschieden. Wenn die Aiora zu Ehren der Erigone an den Orestischen Choen begangen wurde, so ist das auch wieder ein Zeichen, dass Erigone und Orestes ursprünglich enger zusammengehören, dass also Maass die Erigone, Aigisthos' und Klytaimestras Tochter, mit Recht für älter hält als die Tochter des Ikarios. So kommt das eigentümliche Ergebnis heraus, dass unser ältester Zeuge für die Ikariostochter grade die Ursprünglichkeit der von ihm verworfenen Sagenform beweisen hilft.

Es steckt viel in sich widerspruchsvolle Gelehrsamkeit in den paar Versen, und Kallimachos könnte von sich wohl mit dem Wächter im Agamemnon sagen:

μαθοῦσιν αὐδῶ κοὐ μαθοῦσι λήθομαι.

Freiburg i. Br. Alfred Körte.

Gibt es lat. *reptare, fragumen, pugumentum?*

In Helms Ausgabe des Fulgentius findet sich S. 9, 23 ein Verbum *reptare*, zu welchem der Herausgeber in der Vorrede S. VII bemerkt: 'nescio an idem sit quod Ducangius. Gloss. med. et infim. lat. sub voce rectum affert et cui signi-

[1] Hauser hat (Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei, zu Taf. 125 S. 29) die Aiora bereits ganz richtig in die Anthesterien gelegt, aber seine archäologisch-mythologische Kombination hatte bisher keine genügend feste Grundlage.

[2] Auch ἁλῆτις heisst bei Hesych s. v. ἑορτὴ Ἀθήνησιν, während aus Athen. XIV 618 e hervorgeht, dass sie ein Lied war.

[3] Zutreffend spricht Mommsen a. a. O. 355 von einem Herkommen.

ficationem accusandi vel in ius deferendi subesse exemplis demonstrat'. Im Glossar unter *reptare* wird dann auf Ducange VII 62 verwiesen. Allein dieses mittellat. *reptare retare* ist eine Latinisierung von afrz. *reter* aus lat. *reputare*, findet sich dementsprechend auch nur in Urkunden des XIII. Jahrh. aus Spanien und England. Es bedeutet 'anklagen, beschuldigen, herausfordern', eigentlich wohl 'anrechnen', was an der Stelle des Fulgentius wenig passt. Da nun nicht anzunehmen ist, dass im Latein Nordafrikas noch dazu in so früher Zeit *u* geschwunden sei, wird man das *reportare* eines Teils der Handschriften vorziehen, um so eher, als der Fehler *reptare* paläographisch leicht zu rechtfertigen ist.

Ebenfalls bei Fulgentius 64, 15 findet sich *fragumen* und auch dieses nicht in allen Handschriften. Dass nach dem Vorbilde von *regumen* unser Autor ein *fragumen* gebildet habe, ist vielleicht nicht gerade ohne weiteres in Abrede zu stellen, wenn auch, soweit ich sehe, seine Künsteleien sich mehr in Satzbildung und Wortgebrauch zeigen. Dass es sich auch hier aber doch vielmehr um das handelt, was die Franzosen *coquille lexicographique*, die Engländer *gostword* nennen, scheint mir aus folgenden Erwägungen wahrscheinlicher. Wiederum bei Fulgentius findet sich 158, 2 *fraumentum*, wozu der Herausgeber im Wortverzeichnis überflüssig und unpassend *fraudare* vergleicht. Es handelt sich vielmehr darum, dass im späteren Latein die Lautgruppe *gm* zu *um* geworden ist: *sagma* zu *sauma*, vgl. zahlreiche Beispiele dafür bei Schuchardt, Vokalismus des Vulgärlateins II 499; III 308; Verf. in Gröbers Grundriss der rom. Philologie I 472; Einführung in die rom. Sprachwissenschaft § 137; Wiener Studien XXV 99. So mag in einer Handschrift *fraumen* gestanden haben, ein Abschreiber hatte das richtige *fragmen* in der Feder, liess sich dann aber durch das Schriftbild der Vorlage verleiten und schrieb nach dem *g* nun *umen* weiter. Oder einem Schreiber ging, als er schon *frag* geschrieben hatte, das gesprochene *fraumen* durch den Kopf und in die Feder: beides Möglichkeiten, zu denen jeder, der bei sich oder anderen Schreibfehler beobachtet, leicht Entsprechungen finden kann.

Ein ganz ähnlicher Fall wie dieses *fragumen* ist *pugumentum*, das in den Hermeneumata Monacensia CGL. III 194, 54 ῥόφος übersetzt. Der Schreiber der Handschrift *a* setzt dafür *pungumentum*, hat also vielleicht *pungere* im Sinne; ob er sich aber sonst etwas dabei gedacht hat und was, ist nicht erfindlich. Nach den griech. Wbb. bezeichnet ῥόφος einen durch Beimischung von Mehl oder sonst verdickten, schleimig gemachten Trank. Das führt auf lat. *pigmentum*, aital. *piumento*, prov. *piumen*, frz. *piment* 'Kräutersaft, gewürzter Wein'. Die ital. und die prov. Form zeigen die üb-

liche Entwickelung von *gm* zu *um*, also spätlat. *piumentum*. Dazu oder zu klassischlat. *pigmentum* verhält sich *pigumentum* genau so wie *fragumen* zu *fragmen* und so wird wohl in der Vorlage der von Götz der Ausgabe zugrunde gelegten Handschrift gestanden haben. Da aber unmittelbar vorher *purpurissa* steht, hat der Schreiber noch *pu* statt *pi* geschrieben, zu dem einen überflüssigen noch einen falschen Buchstaben gesellt und der zweite Schreiber hat dieses graphische Ungetüm noch weiter verunstaltet.

Bonn. W. Meyer-Lübke.

Lückenbüsser

25. Bei der Herausgabe des 'Ninosromans' erwähnte U. Wilcken Hermes 28 (1893) S. 162 Anm. 1 unter den Resten literarischer Papyrushandschriften, die zusammen mit jenem damals durch H. Brugschs Vermittelung von den Königlichen Museen in Berlin erworben waren, auch 'ein moralisierendes Stück, in welchem Herakles und Tantalos den Menschen als Paradigmata für ἀρετή und κακία vorgehalten werden'. Die schwache Hoffnung, die diese Worte erweckten, es könne sich doch vielleicht um etwas anderes handeln als die bekannte Stelle der Demonicea (§ 50), veranlasste dazu, nähere Auskunft über den Papyrus zu erbitten und die bereitwillig gewährte Erlaubnis zu seiner Veröffentlichung nachzusuchen. Nachdem daraufhin Krebs ein weiteres Bruchstück des von Wilcken bezeichneten Papyrus aufgefunden hatte — er trägt in der Berliner Sammlung die Nummer 7426 — und dies an der richtigen Stelle eingefügt war, ergab sich eine bis auf eine Anzahl zerstörter oder beschädigter Buchstaben vollständig erhaltene Schriftkolumne von 12 cm Höhe und im Mittel 7 cm Breite. Nach dem Urteile Schubarts 'führen sowohl geringe kursive Reste auf dem Rekto als auch die literarische Schrift selbst, die auf dem Verso steht, dahin, diese etwa ans Ende des 2. oder in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. zu setzen; eine gewisse Ähnlichkeit besteht mit Pap. Oxyrh. III 412, dem Bruchstücke aus den Kestoi des Africanus'.

Erfüllt der Inhalt der Kolumne auch jene Hoffnung nicht und ist er auch inzwischen durch Drerups Isokrates-Ausgabe I S. CIII f. zum Teil bekannt geworden, so erscheint darum seine vollständige Mitteilung doch keineswegs überflüssig. Der Wiedergabe seiner Lesung, bei der Schubart und Wilcken wertvolle Beihilfe geleistet haben, sei vorausgeschickt, dass die Bezeichnung beschädigter Buchstaben, die mit Sicherheit zu bestimmen sind, als zwecklos unterlassen ist.

μετα δι]καιοσυνης ωφε-
λ]η[θεν]τας οι γαρ δικαιοι τω
αδικ[ων] ει μηδεν αλλο -
πλεο[νε]κτουσι αλλ ουν γε
α]γαθαῖς [ε]λπι[σ]ι προσεχουσι
ισθι των ανθρωπε[ι]ων
μηδεν ο[ν βε]βαιοτερον ου
ω
τος γαρ [ο]υτ[ε ε]υτυχων
ε]σει περιχαρη[ς] ουτε δυσ
τ]υχων περιλυπος ζευς
η]ρακλεα και τανταλον γεν
νησας ως οι μυθογραφοι
λ]εγουσι και παντες ϊστο
ρο]υσι τον μεν δια την α
ρ]ετην αθανατον εποιη
σεν τον δε δ[ι]α την κακιαν
ταις μεγιστας τιμοριαις εκο
σ[ι
λ]ασεν οις χρη παραδιγμα
χ]ρωμενον ορεγεσθαι τη[ς
κα]λοκαγαθ[ι]ας
ερμαρ[χο]υ
ατεκμαρτο[. .] . [. .] . ιος

Wie man sieht, ist es eine Seite aus einem Florilegium, die in der Hauptsache Eklogen aus der Demonicea enthält, u. z. folgen aufeinander ohne jede Trennung, wie die Sentenzen in dem Gnomologium Papiri greci e latini II 120 S. 14 ff., Sätze aus § 39, 41 und 50/51. Ihr im Papyrus vorliegender Text weicht an vielen Stellen von der Isokrates-Überlieferung nicht unerheblich ab. Die erste Abweichung freilich wird auf blosser Verderbnis beruhen: das am Ende des ersten Satzes (§ 39 μηδένα ζήλου τῶν ἐξ ἀδικίας κερδαινόντων, ἀλλὰ μᾶλλον ἀποδέχου τοὺς μετὰ δικαιοσύνης ζημιωθέντας) Z. 1 stehende ὠφεληθέντας dürfte einer Verwechselung entgegengesetzter Begriffe seinen Ursprung verdanken, wie sie beim Schreiben und Sprechen nicht selten ist. Fehler dieser Art beim Sprechen sind behandelt von Meringer und Mayer Verlesen und Versprechen 1895 S. 79 ff., Meringer Aus dem Leben der Sprache 1908 S. 46 ff. und insbesondere in dessen Artikel 'Wie man sich versprechen kann' Neue freie Presse 28/8. 1900 Nr. 12931. Auf ihr Vorkommen in griechischen Handschriften (Verwechselung von ἀγαθός und κακός, εὐ- und δυσ-, δεξιός und ἀριστερός, τραγῳδ- und κωμῳδ-) hat gelegentlich E. Rohde Der griech. Roman S. 351 Anm. 1 hingewiesen. Zur Verdeutlichung werden am besten ein paar Beispiele aus Druckschriften neuerer Zeit dienen:

P. Wendland Neu entdeckte Fragmente Philos 1891 S. 4 Anm. 3 'Nach der besten Überlieferung gibt es nur wenige . . . Beispiele, wo Philo den Plural des Verbs mit dem Singular (l. Plural, wie S. 146 verbessert wird) des Neutrums verbindet'; A. Schneegans Memoiren hg. von H. Schneegans 1904 S. 7 'Mein Onkel Schweighäuser, der Lehrer am Gymnasium ⟨in Strassburg⟩ war, kam eines Tages zu meiner Mutter, um ihr zu sagen, dass . . . man mit den Kindern nicht mehr französisch (l. deutsch) reden dürfe'; W. Bousset Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom 1915 S. 136 'Aber etwas anderes ist es denn doch, wenn hier der Gedanke der Unvergänglichkeit (l. Verg.) der Welt ... abgelehnt wird, weil man dann auch die Götter als vergänglich erkläre'; Kölnische Zeitung 25/3. 1916 Nr. 312 S. 1 Sp. 4 'In den offiziellen Kreisen ⟨Frankreichs⟩ lege man mehr Wert auf das tatsächliche Vorhandensein des Kriegszustandes ⟨zwischen Italien und Deutschland⟩ als auf eine formlose (l. förmliche) Kriegserklärung'; ebd. 18/9. 1916 Nr. 952 S. 2 Sp. 3 (in einem Berichte über einen Artikel der Times, in dem ein englischer Offizier von deutschen Kriegsgefangenen erzählt) 'Ein dritter Soldat war . . . vier Jahre Kellner in einem grossen englischen Gasthof gewesen und sprach sehr gut deutsch (l. englisch). — Anders verhält es sich mit den übrigen Abweichungen. Während die Isokrates-Hss. im nächsten Satze geben οἱ γὰρ δίκαιοι τῶν ἀδίκων εἰ μηδὲν ἄλλο πλεονεκτοῦσιν, ἀλλ'οὖν ἐλπίσι γε σπουδαίαις ὑπερέχουσιν, ist im Papyrus Z. 4 f nach jüngerem Sprachgebrauch γε an die Partikelgruppe ἀλλ'οὖν herangezogen (wie in καίτοι γε, μέντοι γε, οὐ γὰρ δή γε, εἰ δὲ μή γε, οὐ μὴν ἀλλά γε, μενοῦν γε usw.; ἀλλ' οὖν γε selbst ist, wie es scheint, in attischer Prosa nur bei Isokrates 20, 14 [im Urbinas, im Vatic. Λ fehlt γ'] und Lykurg 141 aber schwerlich mit Recht überliefert), ausserdem ist das Adjektiv umgestellt und sind für dies und das Verbum Synonyma eingesetzt: ἀγαθαῖς für σπουδαίαις, προσέχουσι für ὑπερέχουσιν, denn προσέχουσι ist doch wohl nichts anderes als ein Schreibfehler für προέχουσι, wie im Berliner Papyrus 8935 der Demonicea steht. Noch stärker umgestaltet ist Z. 6 f. der Anfang der Gnome aus § 41 νόμιζε μηδὲν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων βέβαιον. οὔτω γὰρ οὔτ' εὐτυχῶν ἔσει περιχαρὴς οὔτε δυστυχῶν περίλυπος (so auch Pap. Oxyrh. 1095 VIII S. 148); nur die Umstellung des Genetivs findet sich auch sonst noch, nämlich in dem genannten Pap. Berol. 8935 (ν. τῶν ἀνθρωπίνων μηδὲν εἶναι β.). In § 50/51 (Ζεὺς γὰρ Ἡρακλέα καὶ Τάνταλον γεννήσας, ὡς οἱ μῦθοι λέγουσι καὶ πάντες πιστεύουσι, τὸν μὲν διὰ τὴν ἀρετὴν ἀθάνατον ἐποίησε, τὸν δὲ διὰ τὴν κακίαν ταῖς μεγίσταις τιμωρίαις ἐκόλασεν. οἷς δεῖ παραδείγμασι χρωμένους (oder -οις) ὀρέγεσθαι τῆς καλοκαγαθίας) stimmt die Mehrzahl der abweichenden

Lesarten des Papyrus ἱστοροῦσι, χρή und χρώμενον wieder mit dem Pap. Berol. 8935 überein, u. z. abgesehen von χρή, das sich nach Drerup auch im Vatic. Λ und Paris. Π findet, mit ihm allein. Wie dies alles zeigt, hat der Urheber des Florilegiums, von dem der Berliner Papyrus eine kleine Probe bietet, einen 'verwilderten' Isokrates-Text zugrunde gelegt und ihn überdies reichlich frei behandelt.

Grösseres Interesse erregen die beiden letzten Zeilen. Denn es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass hier dieselbe Ekloge vorliegt wie bei Stobaeus IV 34 (= fl. 98), 66, wo mit dem Lemma Ἑρμολόχου (so MA und wohl auch Photios Hs., Ἑρμολάου S) die Verse angeführt werden: ἀτέκμαρτος ὁ πᾶς βίος, οὐδὲν ἔχων πιστὸν πλανᾶται συντυχίαις· ἐλπὶς δὲ φρένας παραθαρσύνει· τὸ δὲ μέλλον ἀκριβῶς οἶδεν οὐδεὶς θνατὸς ὅπῃ φέρεται· θεὸς δὲ πάντας ἐν κινδύνοις θνατοὺς κυβερνᾷ. ἀντιπνέει δὲ πολλάκις εὐτυχίαις δεινή τις αὔρα. Dazu passen auch aufs beste die Schriftzeichen, die ausser den angegebenen in der letzten Zeile noch zu erkennen sind, nämlich zwischen den beiden Lücken der obere Querstrich eines Π, T oder Γ und hinter der zweiten deutliche Spuren eines P oder B. Aber leider wird die Aporie, die das Lemma bei Stobaeus gestellt hat, auch durch den Papyrus nicht glatt gelöst: so wenig wie Hermolochos ist ja Hermarchos — und eine andere Lesung erscheint ausgeschlossen — als Name eines Dichters sonst bekannt. Es bliebe daher zu erwägen, ob die Verse nicht einer Schrift des Epikureers Hermarchos entnommen sein könnten, der sie ohne Nennung ihres Verfassers zitiert hätte, ein Vorgang, der nicht ohne Analogie wäre. Es liesse sich auch geltend machen, dass sie im Papyrus ebenso in Verbindung mit Prosaiker-Stellen auftreten wie bei Stobaeus, bei dem sie geradezu als Prosa behandelt sind. Freilich zu einer einwandfreien Lösung des Problems führt auch dieser Weg nicht.

Bonn. A. Brinkmann.

Berichtigung

Auf S. 181 oben Z. 3 v. u. muss es heissen 'beim Eintritt in den hellenischen Bund im Jahre 220 sei den Messeniern von den Achaiern — aufgegeben.' Dass in den achaiischen Bund Messene erst weit später aufgenommen wurde, ist S. 183 M. gesagt, wo 193 für 191 verdruckt ist.

J. H. Lipsius.

Verantwortlicher Redakteur: i. V. Wilhelm Knauss in Bonn
(1. Mai 1917).

Register

Agathias, Sprachgebrauch 250 f. 266 (V 14, 158) 250
ἄγιστός 577 f.
Agnostos Theos 280 f.
Agrippa II 299 ff
Aiora, Kultbrauch in Athen 577 ff.
ἀλῆτις, athenisches Kultlied 577 ff.
Alkiphron, liter. Verhältnis zu Ovid 139 (IV 18. 19) 137 ff.
ἀλλ᾽ οὖν γε 583
amethyston 147
Ammianus Marcellinus, Quellen für Julians Perserzug 461 ff., Analyse von B. 23—25, 7 467 ff. (XXIII 2, 3) 468 (XXIII 3, 5) 472 (XXIII 3, 7) 473 (XXIII 3, 9) 475 (XXIII 5, 15) 478 (XXIII 5, 17) 479 (XXIII 5, 10) 480 (XXIV 5, 3) 491 (XXV 3, 3. 3, 6) 499 (XXV 6, 5) 503
ἀνακεῖσθαι = accumbere 361
Anamnesislehre bei Arnobius 337 f.
Anthesterien 576 ff.
Anthologia Latina (305) 413 f.
Anthologia Palatina (XI 332. 333) 278 f. (XI 5) 279 (V 48) 279 f.
Antidotaria Bruxellensia (19) 149 f.
Anziehungskraft, antike Theorien über d. A. 419 ff.
Apfel, Verlobungsgabe u. Liebessymbol 6
Apollonios (mirab. 13) 159
Aristoteles, über Anziehungskraft 419 ff.
Aristoxenos 79 ff., Biographie des Pythagoras 83, des Sokrates 90 ff. (fr. 9) 83 (fr. 35 b) 86 (fr. 28) 90 f. (fr. 25) 92 (fr. 33) 92. 99 (fr. 28 b. 29) 93 (fr. 30) 93 f. (fr. 26) 96 (Harmon. p. 30. 31) 85 (el. rhythm. p. 276) 288
Armilustrium 27. 35 f.
Arnobius, Arbeitsweise 318 ff., Verhältnis zu den Apologeten 320 ff., Analyse von B. 1 319 ff., B. 2 334 ff., Charakteristik 349 (S. 38, 3) 331 f. (S. 38, 13) 332 (S. 69, 11. 69, 22) 338 (S. 79, 9) 341 (S. 90, 11) 344 (S. 100, 10. 23) 346
Artemidoros, Ausgabe der Bukoliker 417
Ἄτη 70. 132
Attika, Nebenehe 94 f., Erb- und Familienrecht 94 f., Steuerverfassung 161 ff., Volksvermögen 178 ff.
αὔξω, nicht bei den Epikern 204

Basileides, Epikureer 439 ff.
Batrachomachia oder Batrachomyomachia 76
Bettellieder Homers 206 ff. 213 ff. 229 f.
Biographie, Anfänge 79 ff., Homers 42 ff., des Pythagoras 83, des Sokrates 86 ff.
bona fides, ursprüngliche Bedeutung im röm. Privatrecht 191 f.

carmen = Taufsymbol 281 f.
Censorinus, Benutzung Suetons 311
χελιδονισταί 218
Chiron s. Mulomedicina Chironis
Choen in Attika 576 ff.
Clemens Alexandrinus, Quelle des Arnobius 328. 341 f.
curia, Etymologie 559.
curio, Vorsteher der Kurie 550 ff., Lebenslänglichkeit des Amtes 553
Curris pater, Gott in Falerii 562 ff.
cynophalion 147

Dativ, vor Komparativ bevorzugt von Agathias, Menander, Prokop, Zosimos 249 ff., altlateinischer auf -ĕ 545
Deminutiva bei lat. Schriftstellern 409 f.
di animales bei Cornelius Labeo 318

dies lustricus 37 f.
Dikaiarchos, über Anziehungskraft der Sonne 420 f., über die Seele 421 f.
Dionysios von Heraklea 576 f.
Dionysosfeste, attische 575 ff.
Doppelehe in Athen 92 ff.
Dulorestes 447

Eiresione Homers 213 ff. 218 ff.
εἷς καὶ (ἤ) δύο in der älteren Gräzität, εἷς καὶ (ἤ) δεύτερος seit der hellenistischen Zeit 422 ff.
Eisphora in Athen 166 ff.
Εἰσύλης, kein Ephebenname 282 f.
Elegie, zur griech. 128 ff., hellenist. 141, lat. 136 ff.
Ἑλικώνιος, Beiname des Poseidon 67 f.
Ellipse der Formen von esse 407 f.
ἐν τοῖς für ἐν οἷς bei Prokop und Agathias 264 ff.
Engel bei Cornelius Labeo 317
Epeios 279
Epikureer, Gegensatz zwischen den attischen und kleinasiatischen 439
Equirria 37
Erigone u. ihr Fest in Athen 577 ff.
ἔσχεθον, epische Nebenform von ἔσχον 207
et, Inversion bei Arnobius 350
Euripides (Andr. 1032. Bacch. 1006. 1384. Elect. 538. Hel. 297. Iph. Aul. 627. 970 f. Iph. Taur. 189 ff. 258. 446. 1023) 154 (Med. 837. Suppl. 532. Tro. 356. 1223 f.) 155
Exonsches Gesetz s. Plautus

fides, zur Geschichte des Wortes 187 ff.
flamen 548 ff., flamen curialis 548 ff., Jährigkeit des Amtes 555, flamen Dialis 555 f., flamines der montani montis Oppi 552. 555, des Pontifikalkollegiums 555 f.
Fordicidia 557
Fornacalia 557
Fortuna Praetoria in Tibur 125
fragumen 580
Frauen beim Symposion 10 f. 362 f.
fraumentum 580
Fulgentius (S. 9, 23) 579 f. (S. 64, 15. 158, 2) 580

Gaetulicus Gallus (?) 280
Galenos, zu de comate 388 ff., Sprachgebrauch 398. 400, Stil 396. 405 (de com. S. 191, 34) 424 (Scr. min. I 45) 397
Geschichtsschreibung, psychologische 79 ff.
Glykeras Brief an Menander 137 ff.
-gm im späteren Latein *-um* 580 f.
Granius Licinianus, Verhältnis zu Sueton 312

Hadrianus, Scherzgedicht 406 ff.
Handschriften, griechische: Galen 388 ff., Prokop 506 ff., Ps.-Herodot Homervita 44 ff., Sextus Empiricus 102 ff. — lateinische: Seneca 158
Hebung, vorletzte, in jambisch-trochäischen Versen 528 ff., drittletzte 530
Hermarchos 584
Hermeneumata Monacensia (CGL III 194, 54) 580 f.
Hermolochos 584
Herodotos, von Prokop nachgeahmt 256. 258
Hexameter, Bau des 4. Fusses 69
Hiatus bei Homer 75. 215
Hipparchos (S. 24, 11) 424
Hippolytos, benutzt Sextus Empiricus 104
Hochzeitsbräuche 7 f. 14
Homeros, Biographie 42 ff., Gelegenheitsdichtungen 41 ff. 200 ff., Kyklos 53 ff., Erfinder der τρίγωνα 57, Namensänderung 60, παίγνια 76, κάμινος 206, Eiresione 213. 218 f. 230, Grabinschrift 223 f, Werke 227 ff., Verhältnis zu Theokrit 415 ff.
Hostia, Göttin in Sutrium 562 f.
Hundt, Magnus, Herausgeber von Seneca de moribus 155 ff.

Jambenkürzung s. Plautus
Iao 314 ff.
Illustrierte Ausgaben im Altertum 417 f.
Initialakzentuation 542. 546
Inschriften, griechische: (IG V 1 Nr. 1333) 161. 181 ff. (B.C.H. XI S. 387 f. Nr. 4. XXVIII S. 21 Nr. 1B) 160 (Rh. M. 66 S. 616) 418 (Rev. arch. 1901 I S. 436) 282 (Hell. philol. Syll. 17 Ἀρχαιολ. Ἐπιτροπή S. 94 Nr. 28) 285 ff. (Furtwängler, Berl. Vasen Nr. 2589) 283 (Furtwängler, Ägina S. 455 f. Nr. 240 und 245) 283 f. Weihinschriften 284 — lateinische:

(CIL IX Nr. 1547) 559 (CIL XIV Nr. 3002) 118 (Eph. epigr. IX 780) 120 (Not. d. scavi 1914 p. 195) 117 ff.
Ion von Chios, Memoiren u. Reiseerinnerungen 80 f.
Josephus, Flavius, 291 ff., Abfassungszeit des βίος Ἰωσήπου 295 ff., Charakteristik 298 (A. J. XVIII 63 f.) 291 (XVIII 167) 572 f.
Isokrates, Schöpfer des literarischen Enkomions 79 f. (Demon. § 39. 41. 50/1) 581 ff.
Itazismus in Prokophss. 508
Judentum, kultureller Verfall seit Trajan u. Hadrian 289 f.
Julianos' Perserzug, Quellen 461 ff.
Juno, ursprünglich Frauengottheit 558. 568, J. Curitis, Curritis, Quiritis 557 ff, J. Gaura 570 f.
Justus von Tiberias, jüdischer Historiker 289 ff, Anhänger u. Agent Agrippas 298 ff., Inhalt seines στέμματα betitelten Werkes 292 ff., Abfassungszeit 295 ff.

καὶ ταῦτα, rhetorisch 280 f.
Kallikter, aus Manesion (?) 279
Kallimachos (Ait. = Ox. Pap. XI 1362) 575 ff.
Karer im Sprüchwort 578 f.
κατανεύω = νυστάζω einnicken 390 f.
καθόλου εἰπεῖν 288
κουροτρόφος, Beiname der Aphrodite 202
Kriegstänze bei den Primitiven, nicht magischen Ursprungs 34
Kronios, Platoniker, Quelle des Arnobius 352 f.
Kyklos, homerisch, rhetorisch, episch 53 f., der epische im Altertum nicht dem Homer zugeschrieben 54 ff.

Labeo, Cornelius, seine Zeit 309 ff., nicht vor Sueton 312 ff., Schrift über das Orakel des klarischen Apollo 314 ff., Verhältnis zu Neuplatonismus und Stoa 312 ff., Quelle des Macrobius 311 f., des Arnobius 353 ff.
Laevius, Vorbild Hadrians 409
Laus im griech.-röm. Altertum 270 ff., im Rätsel in den Homerviten 221, bei Livius Andronicus 271 f., Lucilius 272 f., Plautus 273 f., Martial (?) 274 ff.
lavere (*lovere) 19 f.
Libanios (orat. XVIII), Verhältnis zu Magnus von Carrhae 463. 490. 499 f.
libri Acherontici der Etrusker 318. 356
lictor curiatius, lebenslänglicher Priester der Kurie 553 f.
Livius Andronicus, Gladiolus 271 f.
Lucanus (I 409—17) 420 f.
Lucilius (XXIX 882 f.) 272 f.
Lucretius bei Arnobius 335 ff.
ludus Troiae 36
luere „waschen", Kompositionsform von lavere, fehlt im älteren Latein 19
lustrare, Bedeutungen 24 ff.
lustratio exercitus 34 f., populi 22. 31 ff.
lustrum 17 ff., Etymologie 18 ff., Bedeutung 24 ff., l. condere 18. 21 ff., 38 ff.
Luxorius (Anth. Lat. 305) 413 f.

Macrobius, Benutzung des Sueton 310 f., des Cornelius Labeo 311 f. (sat. I 12. 20. I 16, 29) 309 f. (I 18, 19) 314 f.
Magnus von Carrhae, Quelle des Zosimos für Julians Perserzug 461 ff., benutzt bei Ammian 461 ff. und bei Malalas 462 ff., aber wahrscheinlich nicht von Libanios 463. 490. 499 f., Charakterisierung 506.
Malalas, benutzt Magnus von Carrhae 462 ff. (S. 328) 465. 469
Manilius (astr. II 89—92) 574 f.
Marcellus Empiricus, benutzt Scribonius Largus 143
Marseille, Gründungssage 1 ff.
Martialis (XII 59) 274 ff.
Matriarchat 5
mecies (?) 149
meconium 144
Mediziner, lateinische, zur Textkritik 143 ff.
μεγιστᾶνες 361
Melesigenes, früherer Name Homers 47 ff.
Menander, Historiker, Sprachgebrauch 251. 259 (Exc. de leg. II 464, 18) 259
Menander, Komiker, Brief an Glykera 137 ff., Συνερῶσα 141
Messalla 571
μοναδία 288
Mulomedicina Chironis, zur Textkritik (Kap. 517. 679) 149

Naevius (trag. 40) 531 f.
Nanos, König von Massalia 1, = nanus Zwerg (?) 15
Negation, Pleonasmus der N. 489
Neuplatonismus 313 ff.
Nicolaus von Reggio, Übersetzer Galens 389
Nikasikrates, Epikureer 438 f. 455
Nominalia (dies lustricus) 37 f
Novellenmotive, Gattenwahl der Braut 5, Traumgesicht der Liebenden 4, Gaben der Braut an den Bräutigam 6 ff., Bürgschaft 83 f.

-ων, Nomina auf -ων im Vokativ unverändert 74
Orestes bei den att. Choen 576 ff.
Ovidius in literarischem Verhältnis zu Alkiphron 139 (Am. II 14) 136 f. (Am. II 16) 137 ff.

Palaeographisches: Abschreiberfehler 580 f., Herübernehmen eines Wortes in den anderen Vers 71, Dittographie 145, Verwechslung von vel und ut 276, Verwechslung entgegengesetzter Begriffe 582 f., Zahlzeichen statt Zahlwörter 276, Auslassung von ι 50
Palosticaria, Beiname der Juno 121 ff.
Panaitios u. die Biographie des Sokrates 84. 93
Papyri: (Pap. Berol. 7426) 581 ff. (Brit. Mus. Pap. 274) 360 (Flinders Petrie Pap. I 30, 1) 154 (Papiri greci e lat. 2 S. 82 Nr. 151) 360 ff. (Herpyllisroman: Hermath. 27 S. 322/30) 358 f. (Ninosroman: Herm 28 S. 161/93) 359 (Ox. Pap. III Nr. 416. 417. 435) 359 f. (Ox. Pap. VI Nr. 868) 360 (Ox. Pap. XI Nr. 1362) 575 ff. (Philodem. de ira) 425 ff.
πη, häufig bei Prokop 522 f., 259 f., selten bei anderen Historikern 522
Philodemos, περὶ ὀργῆς 425 ff.
Philomele 532
Philostratos (heroic. p. 325) 151 ff. (vita Apoll. VI 3 p. 205) 280 f.
Photios (bibl. cod. 33) 292 ff.
φύσις bei Plotin 232 ff.
Pithoigien in Attika 576
Pius, angeblich Dichter von Anth. Pal. XI 333 278 f.
Platon, Lysis 364 ff., Datierung 386 f.
Plautus, zur Prosodie 527 ff., Jambenkürzung in jambisch-trochäischen Versen 528 ff., bei Bakcheen u. Kretikern 533 ff., Synizese 533 f., Exonsches Gesetz 539 ff. (Vidul. fr. XIX) 273 f. (Bacch. 654. Rud. 940 Capt. 196. Aul. 137) 529 (Stich. 741. Pseud. 925) 530 (Rud. 604/5) 531 ff. (Most. 127. 711. Capt. 923) 533 (Trin. 295) 534 (Truc. 624 Cas. 213. Poen. 224. Pers. 814. Amph. 555) 535 (Men. 759. Most. 111) 536 (Cas. 149. 167. Trin. 249. 272) 536 f. (Amph. 634. 638/9 Bacch. 1129) 537 f. (Men. 763. Cist. 693. Amph. 653. Truc. 718) 538 (Men. 759) 540 (Aul. 208. Rud. 1092. Men. 601a) 545
Pleonasmus der Negation 489
Plinius d. Ä., über Anziehungskraft 419
Plinius d. J. (ep. X 96) 281 f.
Plotinos, Bedeutung von φύσις 232 ff., Ansicht von der φύσις τῆς φύσεως 236 ff., Lehre vom 'Schauen der Natur' 241 ff.
ποίησις 226 ff.
Pollux (VIII 130 f.) 169 f.
Polybios, Verhältnis zu den Peripatetikern 452
Polybius, Freigelassener des Claudius 574
Porphyrios, Quelle des Arnobius 354 ff.
Portraits in antiken Ausgaben 417
Poseidonios, über Anziehungskraft 419 ff., Gewährsmann des Manilius 574 f.
Praeneste, neue Zensoreninschrift 117 ff., Magistrate 123, Zensur 123 f., Verfassung 125 f.
Procne 532
προεισφορά in Athen 167 ff.
Prokopios, zu Textkritik u. Sprachgebrauch 246 ff. 507 ff., Wechsel im Sprachgebrauch in Buch VII 519. 524, Nachahmung des Thukydides 254, Herodots 256. 258, Handschriften 506 ff.
Pseudo-Apuleius de herbarum medicaminibus, zur Textkritik 146 ff. (LVI 2 S. 219) 146 (LXXXV S. 255) 146 f. (LXXXIX 6 S. 261) 147 f. (IV 2) 148
Pseudo-Eupolemos 572 f.

Pseudo-Herodotos, Homerbiographie 42 ff., Inhalt 47 ff.
Pseudo-Plinius, zur Textkritik der Medicina Plinii 144 ff. (I 1) 144 f. (I 13. II 6) 145 (II 13) 145 f., Hauptquelle für Marcellus Empiricus 144 f.
pugumentum 580 f.
Πυραίθουσα, weiblicher Dämon 212
Pythagoras in der Biographie 83 f., pythagoreische Symbola 157 f.
Pytheas, über Anziehungskraft des Mondes 421

Quinquatrus 35 f.
quinquennales 124
Quirinus, Etymologie 560 f.
Quirites, Etymologie 560 f.

Rätsel in der Homervita 221 f.
Religionsgeschichte, römische 548 ff.
reptare 579 f.
Roman, griechischer 358 ff.

Saufei, altes Adelsgeschlecht in Praeneste 119 ff., ein Zweig in Rom 120 f.
Scribonius Largus, zur Textkritik 143 f. (Dedic. S. 2, 19 ff. Kap. XXI S. 13, 5 ff.) 143 (LXXXVI S. 37, 8. XC S. 38, 10 ff.) 144
scrofa 148
scruvea, scruva, scrua 148
Seleukos, über Anziehungskraft 420 f.
Seneca de moribus 155 ff.
Sextus Empiricus πρὸς ἀστρολόγους, Textkritisches 102 ff., benutzt von Hippolytos 104
Sklaven, bei den athen. Anthesterien 576 ff.
Sokrates, Biographie 86 ff., angebliche Doppelehe 92 ff.
Solon, Elegie εἰς ἑαυτόν 128 ff.
Sotadeus als Abschluss eines hexametr. Epigramms 160
Stesimbrotos, politische Porträts 80
Steuerverfassung, attische 161 ff.
Stobaios (IV 34 [= fl. 98], 66) 584
Strabo, Sprachgebrauch 249 f.
Suetonius, Verhältnis zu Cornelius Labeo 309 ff., Quelle des Macrobius 310 f.
Suidas u. Ὅμηρος 46 ff., u. Φλέγων 292 f.
Synizese s. Plautus
Σύντριψ, lokaler Dämon 210 f.

τάδε vor direkten Reden bei Herodot, vor Briefen bei Prokop 254
Terentius (Andr. 586) 188
Tertullianus (apol. 24. ad nat. II 8) 562 f.
Thallos, Chronograph 572 ff.
Theokrasie bei Cornelius Labeo 314 ff.
Theokritos, Epigramm 415 ff., Porträt 417 f., Ausgabe Theons 415 ff., Sammlung seiner Epigramme 416
Theokritos aus Chios, Rhetor 417 f.
Theon, Epigramm auf Theokrit 415, erste Theokritausgabe 415 ff.
Thespis, Epikureer 438 ff.
Thetis, Anrufung 151 ff.
Thukydides, von Prokop nachgeahmt 254
Tibur, Zensur 124 f., Verfassung 125 f.
Timasagoras, Epikureer 438 f.
τίμημα im att. Steuerwesen 162 ff.
τοιάδε vor direkten Reden bei Thukydides u. Prokop 254
Treba, Zensur 124 f., Verfassung 125 f.
Trierarchie in Athen 173 ff.
τρίγωνα, = dreizeilige Epigramme, Erfindung Homers 57
Tubilustrium 28 f., 37
tussicus 146

Valentia, Göttin in Ocriculum 562 f.
Varro, Benutzung bei Dionysios v. Halikarnass 550 f.
vernula 567
Verrius Flaccus, Quelle des Arnobius 343
Vestalis, virgo 555

υ für οι 287 f.

Zahlenbuchstaben, Tausch in der Stellung der Hunderter, Zehner usw. 288
Zahlzeichen statt Zahlwörter s. Palaeographisches
Zenon von Sidon 425. 439. 459 f.
Zensur, Wesen 123 ff., in Latium 124, in Rom 124 f., censor perpetuus in Caere 126 f.
Zorn nach Philodem 425 ff.
Zosimos, Sprachgebrauch 250 f., Benutzung des Magnus von Carrhae 461, Arbeitsweise 466 (III 14, 1) 466 (III 13, 2) 474
Zwergsagen 12 f.

SEP 1 9 1990